الإسلام واحداً ومتعدّداً

إسلام المتصوّفة

محمّد بن الطيّب

دار الطليعة - بيروت

رابطة العقلانيين العرب

الإسلام واحداً ومتعدداً

إسلام المتصوفة

محمد بن الطيب

رابطة العقلانيين العرب

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

«الإسلام واحداً ومتعدّداً»

سلسلة دراسات تمت بإشراف

الدكتور عبد المجيد الشرفي

المقدّمة

من صميم الإسلام الواحد عقيدة وعبادة وشريعة انبثق "**الإسلام الصّوفي**" وهو إسلام يصطبغ بصبغة صوفيّة ظاهرة تميّزه فهماً وتصوّراً وتطبيقاً واعتقاداً وتعبّداً وسلوكاً عن إسلام آخر متعدّد تولّد عن الديانة الواحدة.

ولعلّ مردّ هذا التعدّد إلى تقلّب الإسلام في التّاريخ وتنقّله في الجغرافيا، ممّا جعل فئات من المسلمين تنظر إلى الإسلام في جانب من جوانبه، فينصبّ اهتمامها عليه فتضخّمه، فينعكس ذلك على تصوّرها لهذا الدّين، فيتلوّن إسلامها بصبغة مخصوصة غالبة.

ولا يعني قولنا بـ "**الإسلام الصّوفي**" أنّه ديانة جديدة وملّة مستحدثة مباينة للإسلام خارجة عن أصوله وقواعده، وإنّما يعني أنّنا نروم استكشاف خصائص الرؤية الصوفيّة للإسلام ومظاهر اجتهاد أصحابها نظريّاً وعمليّاً في جعل الإسلام ديناً صوفيّاً.

ولعلّ طبيعة الإسلام الشاملة ورسالته الخاتمة وعماده القرآني ـ وهو نصّ بياني ينفتح على التأويل، ويقبل تعدّد القراءات ـ كلّ ذلك جعل هذا الدّين الواحد في مبتدأ ظهوره يحمل في تكوينه البنيوي قابليّة للتعدّد من داخله. ولكن هذا التعدّد يستمدّ مشروعيّته منه في كلّ الأحوال. فلا يبلغ ـ مهما تنوّعت المؤثّرات فيه ـ حدّ الخروج التام

عن أصوله والانقطاع عن مبادئه جملةً وتفصيلاً.

لقد استأثر "**إسلام المتصوّفة**" بكمّ هائل من الدّراسات بشتّى اللّغات وتعاظم الاهتمام به وتزايد الإقبال عليه وامتدّ الاشتغال به إلى غير مريديه من المسلمين وغير المسلمين. وإذا كانت دراسات أولئك وهؤلاء تكاد لا تحصى كثرة، فإنّ الجيّد منها قليل ممّا يستدعي تمييز غثّها من سمينها.

فالدّراسات العربيّة لم تخرج في الأغلب الأعم عن نزعتَيْ المدح والقدح وهي على كثرتها الكاثرة متشابهة ينقل بعضها عن بعض. وهي في الغالب مليئة بأحكام على رجال التصوّف تُرْسَلُ على عواهنها متراوحة بين التوقير والتحقير والتهويل والتهوين. فإمّا أن ينتصب المؤلِّف منافحاً عن التصوّف تحدوه رغبة جامحة في تأصيله في الإسلام فلا يعدو خطابه أن يكون مرافعة عن التصوّف وردّاً على خصومه[١]. وإمّا أن يكون تشنيعاً على المتصوّفة وتصيّداً لسقطاتهم وطعناً فيهم إلى حدّ التكفير في كثير من الأحيان[٢]. وهكذا الْتبست حقيقة الإسلام الصّوفي بين المادحين والقادحين.

---

(١) مثال ذلك: عبد القادر عيسى، في كتابه **حقائق التصوّف**، ط ٥، دمشق، ١٩٩٣؛ وحسن الشرقاوي في كتابه: **أصول التصوّف الإسلامي**، الإسكندرية، ١٩٩١، وهو كتاب ذو عنوان مضلّل يتقمّص البحث الجامعي، وليس هو منه في شيء، فمنحاه إيديولوجي بعيد عن العلمية، يكاد يكون مرافعة عن التصوّف، وما أبعده عن بيان أصوله، فهو لا يعدو أن يكون نقولاً لتراجم بعض الصحابة والتابعين وترديداً للحكايات والأخبار.

(٢) على نحو ما فعل: عبد الرحمن الوكيل في كتابه: **هذه هي الصوفية**، ط ٤، بيروت، ١٩٨٤. وقد كتب بخلفيّة معادية للتصوّف. وصابر طعيمة، في كتابه: **الصوفية معتقداً ومسلكاً**، الرياض، د. ت. وصاحبه وهّابي المنزع كثير =

وغنيّ عن البيان أنّ هذا النوع من الكتابات لا يغني العلم شيئاً، لأنّه يحمل نتائجه في مقدماته فليس يهمّ صاحبه إلاّ أن يدافع عن وجهة النّظر التي يعتقدها سلفاً، ومن ثمّ لا يتصيّد من النّصوص إلاّ ما يخدمها، ولا يذهب في تأويلها إلاّ بما يسدّدها، ولا يقرأ فيها إلاّ ما يريده مذهبه، ومن ثمّ لم تخرج الكتابات العربيّة في التصوّف عن التعصّب له أو عليه في الأعمّ الأغلب.

ولكن ذلك لا يعني غياب الدّراسات الجادّة المفيدة وإن كانت نزرة قليلة، نذكر منها كتابات أبي العلا عفيفي[1]. وعثمان يحيى[2]،

= الاستدعاء لآراء ابن تيميّة (ت ٧٢٨هـ / ١٣٢٨م) في التصوّف والاستشهاد بها والتعويل عليها، ويبدو من خلال لهجة خطابه ومحتوى كتابه من أشدّ الناس عداوة للتصوّف والمتصوّفة. وحتى عبد القادر محمود الذي رفع شعار البحث العلمي الموضوعي في كتابه: **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، ط ٢، القاهرة، ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧، لم يسلم من هذا المنزع، فقد صنّف البسطامي (ت ٢٦١هـ/ ٨٧٤م) والحلاج (قتل ٣٠٩هـ / ٩٢٢م) والنفري (ت ٣٥٤هـ / ٩٦٥م) والسهروردي (قتل ٥٨٧هـ/ ١١٩١م) وابن عربي (ت ٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) ضمن ما سمّاه «الدوائر المنفصلة عن المنهج الإسلامي»، مقدّمة الكتاب، ص: ل.

(١) نذكر منها خاصّة: **التصوّف: الثورة الروحيّة في الإسلام**، ط ١، القاهرة، ١٩٦٣؛ ومقدّمته لـ"**فصوص الحكم**" لابن عربي، ط ٢، بيروت، ١٩٨٠؛ و«الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي»، ضمن **الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي**، القاهرة، ١٩٦٩، ص ص٢٠٩ ـ ٢٢٠ و«ابن عربي في دراساتي» في: **المرجع نفسه**، ص ٥ ـ ٣٣.

(٢) نشير خاصّة إلى تحقيقه المتميّز لقسم من **الفتوحات المكية** ومقدّمات للأجزاء المحققة، وأطروحته المتعلّقة بآثار ابن عربي: *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn ʿArabī*, 2 vol., Damas, 1964.

ومحمد مصطفى حلمي[١]، وسعاد الحكيم[٢]، ونصر حامد أبو زيد[٣]، وعبد اللطيف الشاذلي[٤]. أمّا الدّراسات الأعجميّة فهي على كثرتها وتنوّعها متفاوتة القيمة لم تخرج عن صنفين:

أحدهما وصفي استكشافي هو الطاغي من حيث الكمّ، يشتمل على دراسات وصفيّة هدفها التعريف بالتصوّف وإطلاع القارئ غير المختصّ على أهمّ معالمه وأبرز أعلامه وتقديم نماذج مترجمة من نصوصه. فلذلك احتفل أصحابها بترجمة نصوص مشهورة منه ووطّؤوا لها بمقدمات ذات قيمة توضيحيّة تساعد قارئها على فهمها، كما يشتمل على كمّ هائل من المقالات المنشورة في الدوريات الأعجميّة قلّما تتجاوز الوصف والتعريف إلى التحليل والتأليف، على أنّ كثيراً منها لم يسلم من سوء الفهم أحياناً[٥]، في مقابل دراسات أخرى غلب عليها الوصف ولكنّها تمكّنت من عرض للتّعاليم الصوفيّة في غاية الصحّة والوثاقة: فمن ذلك كتابات ج. شوفالييه

---

(١) **الحياة الروحية في الإسلام**، القاهرة، ١٩٧٠. وابن **الفارض والحب الإلهي**، ط ٢، القاهرة، د. ت.

(٢) **المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة**، ط ١، بيروت، ١٩٨١. **وابن عربي، ومولد لغة جديدة**، ط ١، بيروت، ١٩٩١.

(٣) **فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي**، الدار البيضاء - بيروت، ١٩٩٠. **وهكذا تكلّم ابن عربي**، بيروت - الدار البيضاء، ٢٠٠٤.

(٤) **التصوّف والمجتمع، نماذج من القرن ١٠هـ**، منشورات جامعة الحسن الثاني، ١٩٨٩.

(٥) مثال ذلك: Henry Sérouya, *Le Mysticisme*, collection: que sais-je? Paris, 1956.

J. Chevalier[١]، ور. ديلادريار R. Deladrière[٢]، وآن ماري شيميل Annemarie Schimmel[٣]، وم. لينغس M. Lings[٤]، ول. شايا L. Schaya[٥]، وت. بوركارت T. Burckhardt[٦]. ولكتابات هؤلاء أهمّيّة كبرى في المساعدة على فهم جيّد للإسلام الصّوفي.

وهناك **صنف آخر** من الدّراسات العلميّة المتخصّصة تدلّ على سعة في الاطّلاع وعمق في التفكير ونفاذ إلى دقائق المشكلات وتفطن إلى لطائف المعارف وغوامض المعاني، وهي قليلة في الحقيقة. إنّها ثمرة جهود جبّارة لمستشرقين كبار ممّن أفنوا أعمارهم في دراسة هذا المجال الخصب من مجالات الثقافة الإسلاميّة، من أمثال: م. شودكوفيتش M. Chodkowicz[٧]، و و. شتيك William

---

١) من أهمّها كتابه: *Le soufisme ou l'ivresse de Dieu dans la tradition de l'Islam*, Paris, 1974.

٢) من أبرزها: - *Junayd: enseignement spirituel, traités, lettres, oraisons et sentences*, Paris, 1983.

- *Ibn ʿArabi: La profession de foi*, Paris, 1985.

٣) نخصّ بالذكر:

- *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Paris, 1996.
- *L'incendie de l'âme: l'aventure spirituelle de Rūmī*, Paris, 1998.

٤) في كتابه: *Qu'est ce que le soufisme?* Paris, 1977.

٥) في كتابه: *La doctrine soufique de l'unité, Paris, 1962.*

٦) في كتابه: *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Paris, 1969.

٧) من أهمّ كتاباته:

- *Un océan sans rivage: Ibn ʿArabī: Le livre et la loi*, Paris, 1992.

- *Le seau des saints, prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn ʿArabī*, Paris, 1986.

Chittick[١]، وأ. جيوفروي Jeoffroy[٢]. وما كان لهذه الدّراسات أن تنجز لولا التّراكم المعرفي الذي ساهم فيه جيل من الروّاد في هذا الميدان من أمثال أ. نيكلسون A. Nicholson[٣]، ولويس ماسينيون L. Massignon[٤]، وهـ. كوربان H. Corbin[٥]، ينضاف إلى ذلك

---

(١) نشير بالخصوص إلى:

- *Soufism: A Short Introduction*, Oxford, 2000.

- The *Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabi's Metaphysics of Imagination*, New York, 1989.

- *Imaginal Worlds: Ibn ʿArabi and the Problem of Religious Diversity*, New York, 1994.

(٢) من أهمّها عملاه:

- *Le soufisme en Egypte et en Syrie sous les dernières Mamelouks et les premiers Ottomans: Orientation spirituelle et enjeux culturels*, Damas, 1995.

- *Initiation au soufisme*, Paris, 2003.

(٣) في كتبه:

- **في التصوّف الإسلامي وتاريخه**، تعريب: أبي العلا عفيفي، القاهرة، ١٩٥٦.

- **الصوفية في الإسلام**، تعريب نور الدين شريبة، ط٢، القاهرة، ٢٠٠٢.

- *The Mathnawi of Jalāl ad Dīn Rūmi*, Luzac-Londre, 1925 - 1937.

(٤) انظر له:

- *La passion de Husayn Ibn Mansūr Hallāj, Martyr mystique de l'Islam*, Paris, 1975.

- *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1954.

(٥) نخصّ بالذكر منها:

- *L'imagination, créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, 2ème éd., Paris, 1993.

- *Le paradoxe de Monothéisme*, Paris, 1981.

- *En Islam Iranien*, Tome II, Paris, 1977.

الرّصيد المعرفي المهمّ بعض الدّراسات الحديثة جدّاً انصرفت إلى دراسة التصوّف الطّرقي خصوصاً لعلّ أبرزها الكتاب الجماعي الضخم **طرق اللّه** *Les voies d'Allah : Les ordres mystiques dans l'Islam d'origine à aujourd'hui*[١] و**التصوّف في الحياة اليومية** *Le soufisme au quotidien*[٢].

لقد أفدنا من ذلك كلّه في محاولتنا تقديم صورة تأليفيّة عامّة عن إسلام المتصوّفة سعينا قدر الإمكان إلى أن تفي بالمطلوب، وأن تكون أقرب إلى الموضوعيّة رغم صعوبة التأليف أمام غزارة المادّة المعرفيّة وكثافتها وتشعّبها وانتمائها إلى فترات زمنيّة متطاولة متباعدة. فرسمنا خطّة للبحث جامعة تراعي مطلبي الإيجاز من غير إخلال والتحليل من غير إملال، وإحكام الوصل بين **إسلام المتصوّفة** وسياقاته التّاريخيّة باعتباره نتاجاً بشريّاً ونشاطاً إنسانيّاً مهما تلوّن بالصبغة الروحيّة وزعم أهلوه أنّهم لا يصدرون فيه إلاّ عن كشف إلهي وإلقاء روحاني وإلهام ربّاني. فهو يبقى محكوماً بملابسات السياسة وظروف الاجتماع لا يتعالى عن أوضاعه العمرانيّة ولا ينقطع عن أصوله الثقافيّة. إنّه ليس نتاج أذواق ومواجيد فحسب، بل هو ثمرة عقول وتجاريب اشتركت في إبداعها القوة المفكّرة مثلما ساهمت في صوغها القوّة المتخيّلة.

فخصّصنا **القسم الأوّل** من هذه الدّراسة لتتبع **نشأة الإسلام الصّوفي وتطوّره**، ففحصنا عن الأسباب التي ساعدت على ظهوره والمقدمات التي مهّدت لبروزه، حيث تضافرت **العوامل الدينيّة**

---

(١) Sous la direction de: A. Popovic et G. Veinstein, Paris, 1996.

(٢) Paris, 2000.

والاجتماعيّة والسياسيّة لتهيئة الظّروف الملائمة لنشأة إسلام ذي طابع صوفي، وأردفنا بإبراز سماته الكبرى ومظاهره الأساسية: وهي **المظهر الزهدي والمظهر التعبدي والمظهر الأخلاقي**. وختمنا هذا القسم بالإلماع إلى **أبرز مراحل تطوّره** مشيرين في كلّ ذلك إلى **أهمّ أعلامه ومدارسه**.

أمّا **القسم الثاني** فحاولنا من خلاله أن نستبين **الخصائص الكبرى المميّزة للإسلام الصّوفي**، فرأينا أنّها لا تخرج عن ثلاث: الحبّ الإلهي والمعراج الرّوحي والذوق القلبي فحللناها بالقدر الذي يجلوها ويوضح غوامضها.

وإذا كان هذان القسمان يستوفيان الإسلام الصوفي في وجهه النّظري على سبيل الإجمال، فلم يبق لنا سوى أن نستكمل الإحاطة به في وجهه العملي فخصّصنا **القسم الثالث** لما وسمناه بـ"**الإسلام الصوفي المؤسّس**" رصدنا فيه فترة تحوّله إلى مؤسّسة فخصصنا العنصر الأوّل لتتبع مساراته التّاريخيّة وامتداداته الجغرافيّة. وانصبّ اهتمامنا في العنصر الثّاني على **المؤسّسة الصوفيّة** ذاتها، ففحصنا مكوّناتها وعلاقاتها ثمّ ختمنا هذا القسم بتحليل **الوظائف التي نهضت بها الطّرق الصوفيّة دينيّاً واجتماعيّاً وسياسيّاً واقتصاديّاً**.

ورجاؤنا أن نكون قد قدّمنا للقارئ دراسة تأليفيّة جامعة عن "**الإسلام الصّوفي**"، يجد فيها المقتصد كفايته والشادي بغيته، وتلبي رغبة المجتهد المشرئب إلى المزيد بما يوفّره له جهاز الإحالة من مصادر أساسيّة ومراجع منتقاة.

الفصل الأول

نشأة الإسلام الصوفي وتطوّره

١ ـ أسبابه وبواعثه

إذا نظرنا في الإسلام المصطبغ بالصبغة الصوفيّة وأردنا فحص لأسباب التي ساعدت على ظهوره والمقدمات التي مهّدت لبروزه، لفينا بعضها يعود إلى الإسلام ذاته. فإذا ما علمنا أنّ **الإسلام الصوفي** يتأسّس على قاعدة زهديّة لا بدّ منها للارتقاء إلى الصفة الصوفيّة، تيقنّا نّ الأسباب قد تهيّأت من داخل الإسلام لتساعد فئة من المسلمين على أن يصبغوا إسلامهم بلون زهدي ظاهر، إذ لا شكّ في أنّ في لقرآن من الآيات ما يمهّد لذلك ويشجّع عليه، فكثيرة هي الآيات لتي تذمّ الدنيا وتفضّل الآخرة وتحثّ على إعداد الزاد لها وتدعو إلى لقناعة والتقى والإخلاص وتذمّ الحرص والفسوق والرياء[١].

---

(١) من أمثلة ذلك: «إِنَّمَا الحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلاَدِ...» (الحديد ٥٧/ ١٩)، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلا أَوْلاَدُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ» (المنافقون ٦٣/ ١)، «وَلَلآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الأُولَى» (الضحى ٩٣/ ٤).

فالقرآن هو المعين الذي استقى منه المتصوفة مكوّنات تجاربهم، إذ اشتمل على آيات أخرى أغرتهم بتصوّر درجة من القرب بين العبد وربّه تتجاوز ما كان متعارفاً في الإسلام المبكّر من ذلك قوله: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الوَرِيدِ» (ق ٥٠/ ١٦)، «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ» (الحديد ٥٧/ ٤)[١].

وقد اعتبر لويس ماسنيون أنّ التصوّف الإسلامي في أصله وتطوّره صدر عن إدامة تلاوة القرآن وتدبّره والتخلّق بأخلاقه، ومنه استمدّ خصائصه المميّزة[٢].

وإنّنا لنجد المتصوّفة أنفسهم حريصين على تأصيل مذهبهم في الإسلام وربطه بالنصّ القرآني توثيقاً للوصلة بين إسلامهم الصوفي ومصدر الإسلام الأوّل وإسباغاً للمشروعيّة على تصوراتهم الصوفيّة على نحو ما يصطنعه علماء الظاهر.

ومن ثمّ كان للمتصوّفة مستنبطاتهم من القرآن مثلما كان للفقهاء مستنبطاتهم، يقول أبو نصر السراج الطوسي (ت ٣٧٨هـ/ ٩٨٨م): «اعلم أيدك اللّه بالفهم وأزال عنك الوهم أنّ أبناء الأحوال وأرباب القلوب لهم أيضاً مستنبطات من معاني أحوالهم وعلومهم وحقائقهم،

---

(١) للتوسّع في الآيات التي اعتمدها المتصوفة دعما لمذهبهم انظر:

- J. Chevalier, *Le soufisme ou l'ivresse de Dieu dans la tradition de l'Islam*, Paris, 1974, pp. 40 - 47.

(٢) L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1954, p. 104. ويلاحظ أنّ بعض الباحثين في "الإسلامولوجيا" مازالوا يصرّون على الدفاع عن الفكرة القائلة بأنّ التصوف وليد عناصر أجنبيّة مختلفة وأنّه تلقى من وجوه التأثير ما نزع عنه كل خصوصية إسلاميّة. انظر: J. Baldick, *Mystical Islam*, London - New York, 1989.

وقد استنبطوا من ظاهر القرآن وظاهر الأخبار معاني لطيفة باطنة وحكماً مستطرفة وأسراراً مذخورة...»[١].

فإذا انتقلنا إلى المصدر الثاني من مصادر الإسلام وجدنا المتصوّفة يؤسّسون إسلامهم الصوفي على التأسّي بأخلاق النبيّ ويقتدون بسلوكه ويتّخذونه مثلهم الأعلى[٢] ويجعلون ذلك شرطاً من شروط الانتماء إلى مذهب التصوّف[٣]. فالقشيري (ت ٤٦٥هـ/ ١٠٧٣م)[٤] مثلاً يشرح في رسالته أقوال المتصوّفة ومقاماتهم ملتمساً لها من القرآن أو من السنّة سنداً لتجذير التصوّف في صميم المصادر الإسلاميّة الأولى، وإعلانه مذهب أهل الحق، وأنّه جوهر الإسلام في نقائه وصفائه.

وبغضّ النظر عن التباس الأسباب الدينيّة التي ساهمت في بروز إسلام ذي صبغة صوفيّة بمحاولات المتصوفة أنفسهم تأصيل مذهبهم

---

(١) أبو نصر السراج الطوسي، **اللمع**، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد القادر، القاهرة، ١٩٦٠، ص١٥٠.

(٢) انظر: M. Chodkiewicz, «Le modèle prophétique de la sainteté en Islam», in: *Société et Cultures musulmanes*. Les cahiers de la recherche, lettre d'information de l'AFEMAM nº 10, 1996, pp. 505 - 518. وانظر أيضاً: D. Gril, Art. «Muhammad», in: *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, Paris, 1998, p. 869 - 871.

(٣) عن مصطلح التصوّف ودلالاته وجذوره وطبيعته انظر: W. Chittick, Soufisme: A Short Introduction, Oxford, 2000، وانظر كذلك: Z. Bin Stapa, «A brief survey and analytical discussion on the origins and nature of Sufism», in: *Hamdard Islamicus*, vol. XII, nº 2, 1989, pp. 75 - 91.

(٤) انظر مادة: «القشيري» في: EI_2, Tome V, pp. 530 - 531 (H. Halm).

في القرآن والسنّة، فإنّ النبيّ نفسه قد شقّ بتعاليمه الطريق إلى التصوّف بتمهيد مسلك الاعتياض عن زخرف الدنيا الزائل بنعيم الآخرة الباقي. وتلك مساهمة في التشجيع على السلوك الزهدي المهيّئ للتصوّف، ينضاف إليها دعم نظري مهمّ ساعد على نشأة فهم صوفي للدين يتجاوز درجتي الإسلام والإيمان عبّر عنه الرّسول بلفظ "الإحسان" وشرحه بقوله: «أن تعبد اللّه كأنّك تراه، فإن لم تكن تراه فإنّه يراك»[1].

فإذا كان اهتمام الفقيه مثلاً منصبّاً على الأفعال والهيئات المتعلقة بالشعائر التعبديّة قياماً وركوعاً وسجوداً ومناسك، فإنّ المتصوف يزيد على اهتمام الفقيه بأحكامها الظاهرة فَضْلَ عناية بكيفيات باطنة تصاحب تلك الأفعال والهيئات عند الأداء. من هذه المعاني الروحيّة الباطنة الإخلاص والصبر والتوكّل والإيثار والسخاء والحياء والخشوع في الصلاة والابتهال في الدعاء وإيثار الآخرة على العاجلة والشوق إلى لقاء اللّه... وما إلى ذلك من المعاني الروحانيّة والأخلاق الإيمانيّة التي هي من الشريعة بمنزلة الروح من الجسد والباطن من الظاهر، تندرج تحتها تفاصيل وجزئيات وآداب وأحكام من مجموعها سيتكوّن إسلام صوفي ذو فقه باطن مناظر لفقه الظاهر، عماده إصلاح النفس وتهذيبها وتزكيتها وتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل ابتغاء الوصول إلى كمال الإيمان ودرجة الإحسان[2].

---

(١) رواه البخاري ومسلم والترمذي في كتاب **الإيمان** وأبو داود في **السنن** وابن ماجة وابن حنبل (فنسنك Wensink)، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، استانبول ـ تونس، ١٩٨٧، ج٤، ص١٠٤.

(٢) انظر: عبد الباري الندوي، **بين التصوّف والحياة**، ط ١، دمشق، ١٩٦٣، ص ص ٦ ـ ٧.

وهكذا نتبيّن أنّ نشأة الإسلام الصوفي تعود في أصلها إلى ما في الإسلام ذاته من دواع شجّعت عليه وبواعث ساهمت في انبعاثه وكانت له بمثابة أصل التّشريع، وهذه الأسباب ـ كما رأينا ـ ضاربة جذورها في مصدري الإسلام الأساسيين القرآن والسنّة، فكلاهما تضمّن ما يؤكد انغراس الإسلام الصوفي فيهما واستمداده منهما نظريّاً وعمليّاً.

لقد كان للعامل الديني أثر حاسم في نشأة الإسلام الصوفي. فضلاً عن تجذّره في المصادر الإسلاميّة الأولى، فإنّ التيّار التعبّدي الزهدي الّذي ظهر عند بعض الصحابة واستمرّ بعدهم كان النواة الأولى لتجارب صوفيّة عملت على تعميق الشعور الديني وتوثيق المعتقد الإيماني. وهو الذي رام في مرحلة لاحقة تذوّق عقيدة التوحيد والتحسس القلبي لها، لا البحث فيها بحسب المناهج العقليّة والمعايير المنطقيّة.

ولكن أسباب ظهور الإسلام الصوفي لم تكن مقصورة على العامل الديني، إذ لا شكّ في أنّ لنشأته أسباباً أخرى سياسيّة واجتماعيّة وثقافيّة. ذلك أنّ ما شهده الإسلام المبكّر من فوضى سياسيّة وفتن وحروب داخليّة وما رافقها من قلق روحي ومظالم اجتماعيّة وتفاوت فاحش بين النّاس وظهور فئة مترفة تجري وراء المتعة وتسرف في المجون، كلّ ذلك كان له عظيم الأثر في نشأة الفرق الدينيّة والاتجاهات الفكريّة في الإسلام، وكان له دور كبير في تنمية روح الورع والزهد عند بعض الصحابة والتابعين.

وقد نبّه نيكولسون إلى تعدّد العوامل التي شجّعت على ظهور الزهد وانتشاره مركّزا على العامل السياسي، إذ يشير إلى ما عاناه

المسلمون من عسف الحكام واضطهاد المستبدّين الذين يُمْلُونَ إرادتهم وآراءهم الدينيّة على غيرهم(١). فكان الميل إلى الزهد مرتبطاً بالثورة على السلطة. وهكذا لجأ كثير من المسلمين احتجاجاً على ما ينكرون من حكومة ونظام إلى حياة الزهد والاعتكاف، وكان الشعار الذي رفعوه هو "الفرار من الدنيا". ذلك أنّه إذا نزلت بالناس قارعة ارتدّوا بآمالهم في الغالب إلى ما كانت تتعلّق به قديماً من صور أسمى من هذه الأرض وما عليها، ومن ثمّ تغلغلت حركة الزهد في نفوس صفوة من المسلمين نظروا إلى الحياة ومتاعها نظرة استخفاف واحتقار، ففرّوا مما يتعلّق به عامّة الناس من المال والجاه والمنصب والسلطة ولجؤوا إلى الكهوف والمغارات والمقابر، أو هاموا على وجوههم في الصحارى والجبال وسواحل البحار.

لقد كان للعامل السياسي الذي أبرزنا بعض ملامحه أثر عميق في بروز المظهر الزهدي الذي سيشكّل معلماً من معالم الإسلام الصوفي، ومن ثمّ يمكن القول إنّ الحركة الزهديّة التي كانت مقدّمة ضروريّة لبروز التصوّف هي بمثابة صيحة نقد للفئة الحاكمة التي تنامى فسادها وإفسادها. إنّها وإن كانت حركة ترتدّ إلى الذّات تبتغي إصلاحها وتقويمها بحثاً عن سبل النجاة الفرديّة، فإنّها من جهة أخرى تروم بطريق غير مباشر إصلاح الواقع المتردّي والعودة بالمجتمع إلى قيمه النبيلة ومثله العليا.

ولمّا كان هذا الإصلاح عصيّاً، وُجِدَ مِنْ هؤلاء الزهاد الأوائل الذين سيمهّدون لظهور إسلام صوفي مخصوص مَنْ يدعو إلى

---

(١) نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، تعريب: أبي العلا عفيفي، القاهرة، ١٩٥٦، ص٤٦.

العزلة وقطع العلائق والفرار من الدنيا واليأس من الناس، عسى أن تتجاوز الأنفس قلقها ويعود إليها أنسها وصفاؤها. ومن رجال هذه الفترة داود الطائي (ت ١٦٥هـ/ ٧٨١م)، وسفيان الثوري (ت ١٦١هـ/ ٧٧٧م).

ومثلما كان الإسلام الصوفي في أصل نشأته التي بدأت زهديّة اعتزاليّة فرديّةَ المنزَع تبحث عن النجاة الأخرويّة، فإنّه كان أيضاً ردّ فعل ضدّ اتجاه الفقهاء الذين التزموا حرفيّة النّصوص ووقفوا عند ظواهرها واهتمّوا بأحكام العبادات والمعاملات الظاهرة، وضدّ المتكلمين الذين جرّدوا العقيدة الدينيّة وفق مناهج عقليّة صارمة. ولذلك ألفينا موقفاً للصوفيّة معارضاً للفقهاء والمتكلمين معاً يُطلِق عليهم لقب "**علماء الرّسوم**"[1].

وهكذا تضافرت هذه العوامل مجتمعة على تهيئة الظروف الملائمة لنشأة إسلام ذي طابع صوفي.

٢ ـ سماته ومظاهره

أ ـ المظهر الزهدي:

لا شكّ في أنّ الزهد هو المقدمة الضرورية للتصوّف. ولكن التصوّف غير الزهد. ومن الخطأ توهّم الترادف بينهما، إذ الزهد شرط في التصوّف وليس التصوّف شرطاً في الزهد، فلا تصوّف من دون زهد، ويمكن أن يكون زهد من دون تصوّف.

---

(١) عرفان عبد الحميد فتّاح، **نشأة الفلسفة الصوفيّة وتطوّرها**، ط ١، بيروت، ١٩٩٣، ص ص ٥٠ ـ ٥٤.

إنّ الزهد هو الجانب العملي من التصوّف، وهو أسلوب من الحياة يحياه المؤمن وموقف خاصّ من الدنيا وزخرفها وشهواتها ومن النفس ومطامحها وأخذ الإنسان نفسه بأنواع الرياضات والمجاهدات الروحيّة والبدنيّة[١]. وهو من المظاهر الثابتة والسمات المشتركة بين المتصوفة وهو خاصيّة مميّزة لهم وتتجلّى في العزوف عن كلّ ما تستطيبه النفس في العادة. ففي المأكل يُكتَفَى ببسيطه وخشنه ممّا يقيم الأود. وأحيانا تُحْمَلُ النفس على الجوع ولا تصيب من الطعام إلاّ ما يُتَبَلّغُ به. وفي الملبس يُهجر ليّنه ويُكْتَفَي بالخشن من ثياب الصوف ونحوه.

وفي الجملة يتجلّى الزهد في النأي عن متع الدنيا ولذاتها وشهواتها من مأكل وملبس ومسكن وجاه ومال وسلطان. وربّما وجدنا المثل الأعلى للزهد عندهم في قول السريّ السقطي (ت٢٥٤هـ/ ٨٦٨م): «لا تأخذ من أحد شيئاً ولا تسل أحداً شيئاً ولا يكن معك ما تعطي منه أحداً شيئاً»[٢]. ومن هنا كان ارتباط الزهد بالفقر ونعت الصوفية أنفسهم بلقب "الفقراء". وقد عبّر أبو تراب النخشبي (ت ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م) عن كمال الزهد عند الصوفي في قوله: «الفقير قُوتُهُ ما وجد ولباسه ما ستر ومسكنه حيث نزل»[٣]. ولا ريب في أنّ للزهد جذوراً عميقة في الإسلام، فكم في القرآن من آيات

(١) أبو العلا عفيفي، **التصوّف: الثورة الروحية في الإسلام**، ط١، القاهرة، ١٩٦٣، ص٦٥.

(٢) أبو نعيم الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، بيروت، ١٩٦٧، ج١٠، ص١٣.

(٣) أبو عبد الرحمن السلمي، **طبقات الصوفية**، تحقيق ج. بيدرسون J. Pederson، ليدن، بريل، ١٩٦٠، ص١٣٩.

تحقّر من شأن الدنيا وتحذّر من الإخلاد إلى مباهجها والرّكون إلى مفاتنها، وكم من حديث نبوي يدعو إلى القناعة والرضى والتزوّد للآخرة[1]. وهذا يدلّ على أنّ المظهر الزّهدي ـ وهو مظهر جوهري من مظاهر الإسلام الصوفي ـ منغرس في صميم الإسلام، مؤسّس على قواعد متينة من نصوص القرآن والسنّة، حيث الترغيب في الزهد والحثّ على التحرّر من مطالب الجسد وشهواته وذمّ الدنيا وزخرفها ولهوها ومتاعها وتفضيل الآخرة ونعيمها[2].

ولكنّ هذا الزهد الذي نجد جذوره في الإسلام المبكّر قد تطوّر من خلال الممارسة الصوفيّة إلى "زهد منظّم" ظهرت الدعوة إليه في البصرة والكوفة ومصر والشّام ونيسابور من قبل جمع من خواصّ المسلمين عرفوا بأسماء مستحدثة في الإسلام لم تكن معروفة من قبل وهي: الزهّاد والعبّاد والنسّاك والبكّاؤون[3]. وصار هذا الزهد المنظّم مقدّمة لاتجاه مهّد لتطوّر الزهد إلى تصوّف. وقد انتهى أصحابه إلى وجوه من التعبّد فيها تشدّد وسَرَفٌ وغلوّ وإفراط حتّى ضاقت دائرة الحلال عندهم فلم تنطبق إلاّ على القليل من الأشياء. ولمّا عدّوا من واجبهم ترك غير الحلال لأنّه لا غناء فيه، سَهُلَ عليهم القول بالزهد في الدنيا بأسرها، بل لم يعتبروا الزهد في الدنيا بأسرها زهداً حقيقياً، قال أبو حفص الحدّاد (ت ٢٦٠هـ/ ٨٧٤م): «الزهد لا يكون

(١) من ذلك ما رواه أحمد والترمذي والحاكم والبيهقي عن النبيّ أنّه قال: أربعة في الدنيا وليست من الدنيا: كسرة تسدّ بها جوعتك، وثوب تواري عورتك، وبيت تُكَنُّ فيه، وزوجة صالحة تسكن إليها. (انظر: **اللمع**، ص٥١٦).

(٢) عرفان عبد الحميد فتّاح، **الفلسفة الصوفية وتطوّرها**، ص ٨٧.

(٣) A. Schimmel, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Traduit de l'anglais et de l'allemand par: Albert Von Hoa, Paris, 1996, p. 51.

إلاّ في الحلال ولا حلال في الدنيا فلا زهد»[1].

ولم يلبث هذا الزهد أن تحوّل إلى ظاهرة اجتماعيّة منظّمة في صوامع ورباطات شبيهة بصوامع الرهبان وأديرتهم. ولعلّ أصحابه قد تمادوا فيه وتغالوا إلى أن بلغوا أقصاه بسبب ما ألمعنا إليه من تأثيرات نفسيّة تنامت بفعل عوامل اجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة ظهرت أثناء مراحل تطوّر المجتمع الإسلامي.

لقد كان التغالي في الزهد ردّ فعل مضاد للاتجاه المادي المغالي في التشبّع بمتع الحياة ومباهجها، وقد تلبّس به أصحاب السلطة والثروة من حكّام بني أميّة وأشياعهم، فكان الزهد اصطناعاً لأضداد تلك المظاهر إعراضاً عن الدنيا وترفّعاً عن الأَثَرَةِ ودعوة إلى التقشف وتخويفاً من سكرات الموت ومشاهد القيامة وتحذيراً من فتنة الدنيا وعذاب القبر وسوء المُنْقَلَبِ[2].

وكان من أئمّة هذا الزهد الذي سيكون مقدّمة ممتازة للتصوّف الحسن البصري (ت١١١هـ/ ٧٢٠م)[3]، وعبد الواحد بن زيد (ت١٧٧هـ/ ٧٩٣م)، ورابعة العدوية[4] (ت١٨٥هـ/ ٨٠١م)

---

(١) عبد الكريم القشيري، **الرسالة القشيريّة في علم التصوّف**، تحقيق: معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، بيروت، ١٩٩٠، ص١١٧.

(٢) للتوسع في مفهوم الزهد انظر: L. Kinberg, «What is meant by zuhd?», in: *Studia Islamica*, n° 61, 1985, pp. 27 - 44.

(٣) عن الحسن البصري، راجع: توفيق بن عامر، «الحسن البصري ورسالة الزاهد»، ضمن كتابه: **دراسات في الزهد والتصوف**، ليبيا ـ تونس، ١٩٨١، ص ص٩ـ٢٢.

(٤) عن رابعة العدويّة، انظر: مادة «رابعة العدويّة القيسيّة» في: *EI*$_2$, Tome VIII, p. 367 - 369 (M. Smith [Ch. Pellat]) وعبد الرحمن بدوي، **شهيدة العشق الإلهي: رابعة العدويّة**، القاهرة، د.ت.

وغيرهم كثير[1].

وهكذا كان لشعور هؤلاء الزهاد بفساد الأوضاع وإحساسهم بالظروف السيئة التي حاقت بالمجتمع الإسلامي أن انقطعوا عن الدنيا وانزووا في عقر دارهم واتخذوا من البكاء والمجاهدة وسيلة للتكفير عن الخطايا والذنوب تارة، وتعبيراً سلبياً عن معارضتهم سلوك الحكام وتفسّخ المجتمع تارة أخرى. فتجلّى الزهد مغالياً يدعو إلى كراهيّة الدنيا" و"الفرار من الناس" و"اعتزال الخلق" و"قطع العلائق مع الخلائق" وممارسة الخلوة والصمت وقطع الفيافي والقفار. قال أبو طالب المكي (ت٣٨٨هـ/ ٩٩٦م): «أوّل الزهد دخول غمّ الآخرة في القلب (...) ولا يدخل غمّ الآخرة حتّى يخرج همّ الدنيا»[2]. وصرنا نشهد رجالاً يفرّون من الدنيا لاجئين إلى الكهوف والمغارات والمقابر، من أمثال إبراهيم بن أدهم البلخي (ت١٦١هـ/ ٧٨٨م)[3].

ومن ثمّ نظر هؤلاء إلى الدنيا ومباهجها على أنّها موانع تحول بين المرء وربّه، ورأوا انّه لا بدّ من الفرار منها واعتزال الخلق واليأس ممّا في أيديهم حفظاً للدّين وطلباً للنّجاة وصوناً للإيمان.

وإذا كانت بداية الزهد ورعاً دينيّاً أي بعداً عن كلّ ما حرّم اللّه، فإنّه لم يقف عند هذا الحدّ، بل تجاوزه فتميّز المظهر الزهدي في الإسلام الصوفي بالتفوّق عليه، كيف لا وسهل بن عبد اللّه التستري

١- عرفان عبد الحميد فتاح، **نشأة الفلسفة الصوفية**، ص٦٠.
٢- أبو طالب المكي، **قوت القلوب في معاملة المحبوب**، بيروت، ٢٠٠٣، ج١، ص٤٩٩.
٣- أبو بكر الكلاباذي، **التعرّف لمذهب أهل التصوف**، بيروت، ١٩٩٣، ص١١.

(ت٢٨٣هـ/ ٨٩٦م)[١] يرى أنّ الحلال هو ما لا يعصى اللّه فيه، أمّا «الحلال الصّافي» فهو «الّذي لا يُنسى اللّه فيه»[٢].

لقد أدرك الصوفية أنّ الزهد من حيث هو عزوف عن كل ما تستطيبه النفس ونَأْيٌ عن مباهج الحياة وإعراض عن مغرياتها ليس إلاّ مظهراً خارجياً لحياة روحيّة باطنة، ومعنى ذلك أنّ الزهد الحقيقي مكانه القلب لا الجوارح، وإن شئت فقل إنّه ترك كل ما يشغل القلب عن اللّه[٣].

هكذا كان المظهر الزهدي للإسلام الصوفي ثورة روحيّة ضد نظام اجتماعي وسياسي قائم، مثلما كان ثورة ضدّ مطامع النفس ومغريات الحياة، نجد أصداءها بين ثنايا أقوال الصوفيّة في كلّ العصور ولكنّها أظهر ما تكون في مواعظ الحسن البصري ووصايا الحارث المحاسبي (ت٢٤٨هـ/ ٨٥٧م)[٤].

إنّ قيمة الزهد تتجلّى في كونه المعْبَر المفضي إلى التصوّف، يدلّ على ذلك أن أبا يزيد البسطامي (ت٢٦١هـ/ ٨٧٤م)[٥] «لمّا

---

(١) عن سهل بن عبد اللّه التستري، انظر مادة: «سهل التستري» في: *EI*₂, Tome VIII, p. 869 - 871 (G. Böwering).

(٢) الطوسي، **اللمع**، ص٧١.

(٣) نيكلسون، **في التصوّف الإسلامي وتاريخه**، ص٥٤.

(٤) أبو العلا عفيفي، **التصوّف: الثورة الروحيّة في الإسلام**، ص٧١.

(٥) عن البسطامي انظر: R. Deladrière: «Abî Yazid al-Bistâmi et son enseignement spirituel», in: *Arabica*, Tome XXIV, 1967, pp. 76 - 89.

عن الجنيد انظر:

- A. Abdelkader, *The life, Personality and Writing of al Junayd*, London, 1962.

- R. Deladrière, *Junayd: Enseignement spirituelle, Traités, Lettres, oraisons et sentences*, Paris, 1983.

سئل: بأيّ شيء وجدت هذه المعرفة؟ قال: ببطن جائع وبدن عار»[1]. وقال الجنيد البغدادي (ت٢٩٣هـ/ ٩١٠م): «ما أخذنا التصوّف عن القيل والقال ولكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات، لأنّ التصوّف هو صفاء المعاملة مع اللّه وأصله التَعَزُّفُ عن الدنيا»[2].

ب ـ المظهر التعبّدي

يبدأ المتصوّف في التميّز عن المسلم العادي في العبادة عندما يزيد على المفروض عليه من أشكال التعبّد، فلا يكتفي بالحدّ المطلوب منه ولا يقف عنده، بل يزيد في النوافل ويبالغ في المندوبات والمستحبات، كالاستغراق في الصلوات وكثرة الصوم وملازمته والمداومة عليه باستثناء الأيام المنهيّ عنها شرعاً كأيام العيد، ودوام اشتغال اللسان بالذكر وقراءة القرآن، وقيام الليل. والباعث على ذلك هو الحديث القدسيّ المشهور في الدوائر الصوفيّة والذي اتخذوه عنوانا لمذهبهم، ومنه استمدّوا للطريق الصوفيّ مشروعيّته وهو: «وما يزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به...»[3].

إنّ المبالغة في التعبّد إلى حدّ الخروج عن مألوف العادة وسيلة

---

(١) أبو عبد الرحمن السلمي، **طبقات الصوفية**، ص٦٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ص١٤٣ ـ ١٤٤.

(٣) رواه البخاري في الرقاق ٣٨ وأحمد بن حنبل في **مسنده**. فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، استانبول، تونس، ١٩٨٧، ج ٦، ص ٥٢٩.

لغاية أسمى هي القرب من الجناب الإلهي ونيل مرضاته والفوز في النهاية بمحبّته. فالاستكثار من الطاعات ومضاعفة العبادات والانتهاء عن السيئات والتورّع عن كثير من المباحات ما هي إلاّ أشكال تعبّدية الهدف منها هو معاناة تجربة روحيّة تفضي إلى الفناء في اللّه.

فالعبادة عند الصوفيّ من شأنها أن تبلغ بسلوكه الديني أقصى غاياته وأبعد آفاقه حتى تصل إلى منتهى الكمال الممكن بشريّاً. ولا يتاح له بلوغ مأموله إلاّ بالمجاهدة الشاقة والرياضة الدائمة وحمل النفس على ما تكره وتحريرها من أسر العادة والضرورة، حتّى يصير ذلك السلوك الديني المتميّز كالطّبيعة لها وكالجبلّة المركّبة فيها، فلا تشعر بمشقّته إلاّ في بدايات الطريق، ثمّ تألفه بعد الدربة والمِرانة والتكرار، ويصير مَسْلاةً لها وتجد فيه لذّة روحيّة عظيمة. ثمّ ترقى قُدُمًا إلى أن تتجاوز حدود الالتذاذ بالعبادة إلى الفرح بقرب المحبوب الأسمى وصولاً إلى الفناء فيه.

إنّ السمة المميّزة للمظهر التعبّدي عند المتصوفة هي الاجتهاد في العبادة بشتّى أشكالها والتشمير لها والمبالغة فيها كمّاً وكيفاً، إذ يُمْعِنُ الصوفي في طاعة اللّه ويبالغ في الامتثال لأمره والانتهاء عن نهيه، فلا يكتفي بالواجبات بل يتعدّاها إلى المندوبات ولا ينزجر عن المحرّمات فحسب، بل يتجنّب المكروهات أيضاً، ولا يتهافت على المباحات بل يزهد فيها ويُعرض عنها إلاّ ما كان ضروريّاً لإقامة البدن حتّى يتمكّن من الاستمرار في العبادة.

والناظر في كتب التراجم والطبقات الصوفيّة[١] يجدها مليئة

---

(١) مثل: **طبقات الصوفية** لأبي عبد الرحمن السلمي، تحقيق ج. بيدرسون .J =

بالأخبار المتعلقة بتفاصيل هذا المظهر التعبّدي الذي يتجاوز الحدّ المعتاد المتعارف عليه بين عامّة المسلمين. ولذلك نجد منهم من يبالغ في قيام الليل متعبّداً ولا ينام إلاّ إذا غلبه النعاس ومنهم من اخضرّ جسمه ممّا نَهَكَتْهُ العبادة، ومنهم من لا يرى أهله وولده إلاّ مرّة واحدة في السنة ثم يخرج إلى سياحته ويتفرّغ لعبادته ومنهم من يصوم الدهر ومنهم من يحجّ ماشياً...[1].

وقد وجد الصوفيّة مستنداً من القرآن يعتمدون عليه في القيام بضرب آخر من العبادة لم يلبث أن صار ركناً من أركان طريقهم وقاعدة من أهمّ قواعدهم وعنواناً ملازماً لهم وسمة من أظهر سماتهم وهو الذكر. يعدّونه أفضل العبادات وأشرف المعاملات ويرون أنّ كلّ العبادات تأكيد للذكر فالغرض من حجّ البيت مثلاً هو ذكر ربّ البيت، بل إنّ أصل الإسلام هو كلمة «لا إله إلاّ اللّه» وهذه عين الذكر[2].

وقد جاء ذكر اللّه في القرآن في آيات كثيرة. وبدأ الزهاد في ذكر اللّه كلّ على طريقته من دون تقيّد بنظام خاص في البداية، لأنّ الدعوة إلى ذكر اللّه في القرآن لم تحدّد طريقة معيّنة للذكر، ولكنّهم سرعان ما عقدوا مجالس للذكر جماعية تُقرأ فيها الأدعية والأوراد

= Pederson، ليدن، بريل ١٩٦٠. و**حلية الأولياء وطبقات الأصفياء** لأبي نعيم الأصبهاني، ط.٢، بيروت، ١٩٦٧. و**الطبقات الكبرى** للشعراني، المسماة بـ **لواقح الأنوار في طبقات الأخيار**، القاهرة، د. ت.

(١) انظر نيللي سلامة عامري، **الولاية والمجتمع**، منشورات كلية الآداب، جامعة منوبة، تونس، ٢٠٠١.

(٢) قاسم غني، **تاريخ التصوف في الإسلام**، تعريب: صادق نشأت، مراجعة: أحمد ناجي القيسي ومحمد مصطفى حلمي، القاهرة، ١٩٧٠، ص٥١٥.

ويُتلى فيها القرآن وأكثروا من صلوات النوافل ومن ذكر أسماء اللّه الحسنى أو تكرير عبارات أخرى كـ«لا إله إلاّ اللّه» ونحوها.

وهكذا اعتبر الذكر ركنا من أركان إسلام المتصوّفة، بل عدّوه الركن الأساسي في العبادة. قال عنه القشيري: «الذكر ركن قويّ في طريق الحق سبحانه وتعالى، بل هو العمدة في هذا الطريق ولا يصل أحد إلى اللّه إلاّ بدوام الذكر»(١). ولذلك أوجبوا على أنفسهم الاستمرار في الذكر لأنّ الفلاح منوط به بنصّ القرآن: «وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (الجمعة ٦٢/ ٩)، واشترطوا له شروطاً من أهمّها أن يتجه السالك بكلّ قواه الباطنيّة إلى حقيقة ما يقول(٢).

ومثلما تميّز الإسلام الصوفي بالمبالغة في ممارسة التعبّد وبلوغ الغاية في العناية بالذكر، تميّز أيضاً في تصوّره للعبادة بالخروج عمّا هو شائع عند عامّة الناس حيث بقيت العبادة صورة لا حقيقة فيها أو جسماً لا روح فيه. فالصّلاة عندهم مثلاً لا تعدو أن تكون قياماً وركوعاً وسجوداً وهم يتوهّمون أنّهم إذا أتوا بهذه الحركات فقد أدّوا الواجب عليهم من الصلاة، بينما نجد الصوفيّة ينبّهون إلى المعاني الباطنة الواجب استحضارها عند أداء الصلاة مشيرين إلى ما جاء في القرآن من قوله: «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الذينَ هُمْ في صَلاَتِهِمْ خَاشِعُونَ» (المؤمنون ٢٣/ ١-٢). فقد اشتملت الآية على مدح الصلاة مع الخشوع، فإذا بالناس قد جرّدوا الصلاة عن الخشوع، فرأوا أداء حركاتها حكماً شرعياً ولم يروا الخشوع كذلك رغم أنّ الآية أظهرت

---

(١) القشيري، **الرسالة**، ص٢٢١.

(٢) قاسم غني، **تاريخ التصوّف في الإسلام**، ص٥١٦.

تكامل الجانبين: المظهر الصوري للصلاة والخشوع فيها[1].

إنّ استمرار التعبّد وإدامة الذكر مقصود بهما الوصول إلى مرتبة تُجتَنَبُ فيها المعاصي وتُؤتَى الطاعات. ولذلك عدّ المتصوفة خلاصة الطريق إلى اللّه الطاعة والذكر. أمّا الطاعة فتزول بالمعصية، وأمّا الذكر فَيَخْتَلُّ بالغفلة. ولذلك كان الهدف من العبادة الْتفات القلب إلى اللّه وعدم الانشغال بسواه، وبذلك يحصّل السالك منزلة القرب منه والفناء فيه.

ج ـ المظهر الأخلاقي

هو من أبرز المظاهر المميّزة للإسلام الصوفي ويتجلّى في الاستقامة في السّلوك، ولا تحصل تلك الاستقامة إلاّ بالتخلّي عن مرذول الصفات وقبيح الأفعال والتحلّي بحميدها، ولا يبلغ الصوفي الكمال في السلوك إلاّ إذا حسنت أخلاقه وتميّز بالصلاح والفضل والتّقى والورع. ومقياس التفاضل الأخلاقي قولاً وفعلاً هو المثل الأعلى النبوي. قال الجنيد: «الطرق كلّها مسدودة على الخلق إلاّ من اقتفى أثر الرّسول وتبع ولزم طريقته، فإنّ طرق الخيرات كلّها مفتوحة عليه»[2].

إنّ للمظهر الأخلاقي أهميّة خاصّة في المباحث الصوفيّة بدليل أنّ الأخلاق هي جوهر التصوّف عندهم علماً وعملاً، يلخص ذلك قول ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ/ ١٦٥٠م): «واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم: أنّ التصوّف هو الخُلق»[3]. وهذا الاتجاه

(١) عبد الباري الندوي، **بين التصوّف والحياة**، ص٤٠.
(٢) **الرسالة القشيريّة**، ص٤٣٠.
(٣) **مدارج السالكين**، تحقيق: محمود حامد الفقي، بيروت، ١٩٧٢، ج٢، ص ٣١٦.

شائع عند المتصوفة، فكثيراً ما عرّفوا التصوف من جهة الأخلاق، ولا سيّما بعد القرن ٣هـ/ ٩م عندما عُنُوا بالكلام في دقائق أحوال النفس والسلوك وغلب عليهم الطابع الأخلاقي علماً وعملاً[١]. والنفس عند الصوفية هي منبت الشرور ومنبع الأخلاق الدنيئة والأفعال الذميمة أي المعاصي وسيّئ العادات ومرذول الصّفات مثل الكِبر والحسد والبخل والغضب والحقد والطمع وأمثالها، فلذلك وجب ترويضها بالتوبة لترك المعصية وبالمجاهدة لإزالة تلك الأوصاف الرديئة[٢]. يقول أبو بكر الكتاني (ت٣٢٢هـ/ ٩٣٤م): «التصوّف خُلق فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء»[٣]. ولمّا سئل أبو محمد الجريري (ت٣٣١هـ/ ٩٤٢م) عن التصوّف قال: «الدخول في كلّ خلق سنيّ والخروج من كل خلق دنيّ»[٤]. ومعنى ذلك أنّ التصوّف هو الاتّصاف بصفات الكمال الديني والخلقي، أي أن يصبح التصوّف صفة ملازمة للنفس لا مجرّد رسم أو صورة[٥].

وممّا يدلّ على أهميّة هذه السمة الأخلاقيّة ومركزيّتها في الإسلام الصوفي أنّ سبيل الوصول إلى اللّه عند القوم «هو العلم بكيفيّة تطهير القلب من الخبائث والمكدّرات بالكفّ عن الشهوات والاقتداء بالأنبياء صلوات اللّه عليهم في جميع أحوالهم. فبقدر ما ينجلي من القلب ويحاذي به شطر الحق تتلألأ فيه حقائق الوجود»[٦].

---

(١) عرفان عبد الحميد فتاح، **الفلسفة الصوفية**، ص١٣٦.
(٢) قاسم غني، **تاريخ التصوّف في الإسلام**، ص ص ٤٢٧ ـ ٤٢٨.
(٣) **الرسالة القشيريّة**، ص٢٨١.
(٤) المصدر نفسه، ص٢٨٠.
(٥) أبو العلا عفيفي، **التصوّف: الثورة الروحيّة في الإسلام**، ص٥٠.
(٦) أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، بيروت، د.ت.، ج١، ص٢٠.

وهذه هي المجاهدة وهي أخلاقيّة في صميمها.

ولذلك وجدنا هذا المظهر الأخلاقي قد أشبع بحثاً ودرساً وتأليفاً وأفردت له أبواب وفصول وكتب مجرّدة عن الفقه. فقد انصبّ اهتمام مؤلّفي الصوفيّة منذ وقت مبكّر على التأليف في عيوب النفس وأهوائها وفي محامد أخلاقها كالإخلاص والكبر والتواضع والعُجْب والرياء والتصنّع والطمع والحرص وما إليها[١]. وصار ذلك سمة مميّزة للإسلام الصوفي.

وقد كان للمتصوّفة مساهمات ذات بال في هذا الجانب، فاستفاد المتأخّرون مما كتبه المتقدّمون. وإذا بنا أمام ثروة أخلاقيّة حقيقيّة توغّلت في بواطن النفس الإنسانيّة وعالجت عيوبها الأخلاقيّة وأمراضها النفسيّة. وقد ركّزت أمهات المصادر الصوفيّة على هذا الجانب مثل **الرعاية لحقوق اللّه** للمحاسبي، و**قوت القلوب** للمكّي، و**إحياء علوم الدّين** للغزالي (ت٥٠٥هـ/ ١١١١م)، و**الفتوحات المكية** لابن عربي (ت٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) وغيرها. فلا نبعد إن زعمنا أنّ المتصوّفة أسّسوا "فقه الباطن" مثلما أسّس الفقهاء "فقه الظاهر". فكان فقه المتصوفة منشغلاً بأخلاق النفس ووسائل تربيتها، وهو بذلك يجري موازياً لأحكام فقه الجوارح ومكمّلاً لها.

ومثلما تجلّت هذه الخاصية الجوهريّة في الكتابة الصوفيّة، فقد تجلّت في الممارسة العملية، حيث أوجب المتصوّفة الاقتداء بشيخ سالك يتخذه المريد هادياً ومرشداً[٢]. ويكون هذا الشيخ رجلاً محنّكاً

---

(١) من الأمثلة على ذلك: **الرعاية لحقوق اللّه** للمحاسبي، القاهرة، د. ت، و**قوت القلوب** لأبي طالب المكي، بيروت، ٢٠٠٣.

(٢) عن الحاجة إلى الشيخ في الطريق الصوفي انظر: ابن خلدون، **شفاء السائل** =

ذا تجربة عميق المعرفة، بصيراً بعيوب النفس، مطّلعاً على خفايا آفاتها، قد خَبِرَ المجاهدات وقطع بها الطريق إلى اللّه وارتفع له الحجاب، وتجلّت له الأنوار، فهو يعرف أحوالها، ويساعد المريد على تخطّي عقباتها. ولا يزال الصوفي السالك المتأدّب بأدب الشيخ يرقى من مقام إلى مقام آخر، بدءاً بالتوبة وانتهاءً بالمشاهدة، حتى يعبر جميع المقامات مكمّلاً نفسه بكلّ مقام قبل أن يُدعى إلى المقام التالي. وهذه المقامات التي يتدرّج فيها السالك والأحوال النفسيّة المصاحبة لها تختلف من تجربة إلى أخرى. ولذلك اختلف شيوخ الصوفية فيها[1]. وهي كما نرى وثيقة الصلة بالطابع الأخلاقي الأصيل في التصوّف. لكأنّ الطريق إلى اللّه مجاهدة أخلاقيّة في جوهرها، هي خطوات تَطَهُّر متعاقبة وتزكية مستمرّة وسموّ روحي متصاعد. يقول أبو حفص الحدّاد (ت٢٦٠هـ/ ٨٧٤م): «التصوّف كلّه أدب: لكلّ وقت أدب، ولكلّ مقام أدب، ولكلّ حال أدب. فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال ومن ضيّع الآداب فهو بعيد من حيث يظنّ القرب، ومردود من حيث يظنّ القبول»[2]. فالتصوّف في جملته نظام من السلوك لكل شيء فيه واجبات مفروضة وآداب مرعيّة، ولا قيمة لهذا السلوك ما لم تحصل للمريد منه فوائده، وما لم يتّصف بصفاته، فالتصوّف أخلاق تؤثّر في النفس وتبعث على العمل.

= **لتهذيب المسائل**، تحقيق: أبي يعرب المرزوقي، تونس ـ ليبيا، ١٩٩١، ص ص ٢٢٢ ـ ٢٤٧.

(١) عبد الباري الندوي، **بين التصوف والحياة**، ص١٥٠.

(٢) الهجويري، **كشف المحجوب**، تعريب: سعاد عبد الهادي قنديل، بيروت، ١٩٨٠، ص٤٢.

وربّما وجدنا هذا المظهر الأخلاقي متجليّاً في صفة من أبرز صفات المتصوّفة الكبار هي التسامح ومن تجليّاته عدم التمييز بين النّاس في المعاملة على أساس من الدين أو العنصر أو اللون. وهذا الموقف الأخلاقي الإنساني عريق عند الصوفيّة، فقد عرّف الجنيد شيخ الطائفة الصوفيَّ بأنّه «كالأرض يطؤها البرّ والفاجر، وكالسّحاب يُظلّ كل شيء وكالمطر يسقي كلّ شيء»[1].

كما نجد هذا المظهر الأخلاقي شديد البروز في كتب الطبقات والمناقب الصوفيّة، فما أكثر ما فيها من إشارات تحضّ على التحلّي بمكارم الأخلاق سواء في الأقوال المنسوبة إلى المتصوفة أو في أفعالهم وممارساتهم في حياتهم اليوميّة. وهذا التمسّك بمحامد الأخلاق يوضح مدى تشبّث المتصوفة بالمثل الأعلى الأخلاقي في تعاملهم مع الخاصّة والعامّة.

وربّما كانت الصورة الأخلاقيّة التي ترسمها كتب الطبقات والتراجم الصوفيّة تنزع إلى المبالغة تشبّثاً بالمثل الأعلى الإسلامي ونزوعاً إلى رسم الصورة المثاليّة الأنموذجية حثّاً على احتذائها وحضّاً على الاقتداء بها. غير أنّنا لا نعني أنّ هؤلاء المتصوفة الأعلام من العبّاد والزهّاد لم يجتهدوا في الترقّي بسلوكهم إلى أرقى ما يمكنهم، وإنّما نحسب أنّ إيراد الأخبار المتعلقة بذلك السلوك مندرج في نطاق الترغيب في النسج على منوالهم. ولذلك نميل إلى القول إنّ كثيراً من تلك الأخبار لا تخلو من تزيّد ومغالاة، ومن ثمّ رأيناها أدنى إلى تسطير ما يجب أن يكون أكثر من تقريرها ما هو كائن.

(١) **الرسالة القشيرية**، ص٢٨١.

ورغم تحفّظنا إزاء كثير من المرويات عن المتصوّفة فإنّنا لا نملك غير الإقرار دونما مبالغة بأنّ الصوفيّة هم حقّاً «بُنَاةُ المَثَل الأخلاقي الإسلامي الأعلى»[١].

٣ ـ مراحل تطوّره

سبق أن ألمعنا إلى أنّ الإسلام ينطوي على ما يهيّئ للتصوّف ويشجّع عليه، لذلك يمكن الجزم بأنّ التصوّف في طور النشأة لم يكن إلاّ ضرباً من الزهد والورع اقتداء بالنبيّ وأصحابه في تقديم الآخرة على الدنيا. ثمّ سرعان ما ظهرت حركة زهديّة بدأت تتمايز شيئاً فشيئاً عن أنماط السلوك الديني والدنيوي في المجتمع الإسلامي الناشئ ساعدت على ظهورها عوامل أشرنا إليها آنفا. فقد أعرضت طائفة من أهل التّقى والورع عن مباهج الدنيا ويمّموا وجوههم شطر الآخرة، وقد استولى على نفوسهم حزن مقيم وأسى عظيم ندماً منهم على ما فرّطوا في جنب اللّه بما اقترفوه من المعاصي وما ارتكبوه من الذنوب، لا سيّما وأنّ القرآن قد ألقى في قلوبهم الرعب بما وصف من مشاهد القيامة وأهوال الحساب وما أعدّه للآثمين من أليم العذاب، فقضّوا حياتهم في التوبة والاستغفار[٢].

وكان الحسن البصري (ت١١٠هـ/ ٧٢٠م) أشهر هؤلاء الزهاد في العصر الأوّل. وظهرت من بينهم طائفة عُرفوا بـ"البكائين" لفرط بكائهم تحسّراً على ما اقترفوه من الذنوب ولو كانت يسيرة طمعاً في

(١) لويس ماسينيون ومصطفى عبد الرازق، **الإسلام والتصوّف**، القاهرة، ١٩٧٩، ص٦٧.

(٢) نيكلسون، **في التصوّف الإسلامي وتاريخه**، ص٤٦.

نيل عفو اللَّه ورجاء لغفرانه. فكانت السمات المميزة لتلك الحركة الزهدية العظيمة المبالغة في التعبّد تقرّباً إلى اللَّه بالنوافل والذكر وشدّة العناية بالناحية الأخلاقيّة. ومن أهمّ مظاهرها التوكّل باعتباره أسّاً من أسس الأخلاق الصوفيّة، والاشتغال باللَّه وحده ومراعاته في كلّ فكر وعمل، وترك التكسّب والتطبّب وعدم الاكتراث لحظوظ النفس ولمدح النّاس وذمّهم(١).

لقد تميّزوا بشعور ديني عميق يملأ أفئدتهم، وإحساس غامر بالضعف الإنساني يستولي على نفوسهم، وخشية لله شديدة تملك عليهم قلوبهم، وتفويض تامّ لله وخضوع مطلق لإرادته.

هكذا كان حال الزهاد الأوائل في الطور الأوّل، حتّى إذا ظهرت رابعة العدوية (ت١٨٥هـ/ ٨٠١م) ورفقاؤها حدث تطوّر فكري عظيم تجلّى في الانتقال من "الخوف" من اللَّه باعتباره باعث الزهد ومحرّكه والقطب الذي يدور عليه إلى "حبّ اللَّه". فَصِلَةُ الزهّاد الأوائل باللَّه كانت في البدء طاغية عليها مخافة اللَّه، ثمّ استحالت إلى عاطفة الودّ والمحبّة. وكان ذلك التحوّل ثمرة من ثمرات تفرغهم الكامل لعبادته حتّى لانت أفئدتهم ورقّت قلوبهم. ومن ثمّ لم يعد اللَّه عندهم معبوداً مرهوباً فقط، بل أصبح المعبود المحبوب.

لقد كان لرياضة النفس بالزهد أثرها العميق في تحرير الزهاد من الهوى وحبّ الدنيا حتى انتهوا إلى حبّ اللَّه لما انتزعوا حبّ الدنيا من قلوبهم فكان اللَّه منتهى مطلوبهم وغاية مرغوبهم. ومن ثمّ كان الزهد معْبَراً إلى الحب. وكان الانتقال من أفكار الزهد المعروفة في

(١) أبو العلا عفيفي، **التصوّف: الثورة الروحية في الإسلام**، ص٨٦.

النصف الأخير من القرن ٢هـ/ ٨م إلى مذاقات الحبّ والفناء والمعرفة انتقالاً طبيعيّاً[١]، إذ تمهّد السبيل للبسطامي (ت٢٠١هـ/ ٨٧٤م) وعقيدته في الفناء، والجنيد (ت٢٩٨هـ/ ٩١٠م) ونظريته في التوحيد، وذي النون المصري (ت٢٤٥هـ/ ٨٥٩م) ونظريته في المعرفة، والحلاج (ت٣٠٩هـ/ ٩٢٢م) وتجربته في الحلول، وغيرهم من أقطاب التصوّف[٢].

ذلك أنّ نهايات القرن ٢هـ/ ٨م قد شهدت انطلاقة التصنيف والتأليف في الطريق الصوفي وظهور الميل إلى تحديد غايته وتركيز فكرته فكانت فترة الانتقال تلك أشبه بمرحلة تجمّع الروافد في مجرى واحد يتّجه إلى المصبّ.

وهكذا استجمعت الهمّة في المحبوب الأسمى، وفرّغت الحياة له، وانصرفت الأحاديث إلى معاني حبّه وقربه. وبذلك تطوّرت التجربة الروحيّة للزهاد والنسّاك وبلغت مداها وذروتها عند رجال ظهروا في نهاية المائة الثانية للهجرة / الثامنة للميلاد وعرفوا باسم مستحدث مخصوص وهو التصوّف[٣].

وإذا كان هذا الانتقال طبيعيّاً من داخل الحركة الزهدية نفسها، فلا بدّ من التنبيه إلى أنّ تلك الحركة وإن انقطعت إلى الله وأعرضت عن الدنيا، فإنّها لم تكن بمعزل عن التحوّلات التي شهدها المجتمع

(١) لمعرفة المزيد عن هذا الانتقال انظر: Ch. Melchert, «The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C. E», in: *Studia Islamica*, nº 83, 1996, pp. 51 - 70.

(٢) A. Schimmel, *Le soufisme*, p. 65.

(٣) عرفان عبد الحميد فتاح، **نشأة الفلسفة الصوفيّة**، ص٧٣.

الإسلامي الذي نشأت فيه. فلا شكّ عندنا في أنّ الحب الإلهي الذي صدع به المتصوّفة كان ردّ فعل مضاداً للمباحث التي كان يخوض فيها الفلاسفة والمتكلمون والفقهاء.

ذلك أنّ شيوع الفلسفة اليونانيّة بفضل انتشار الترجمات العربيّة والاحتفاء بالعلوم العقليّة وما شَجَرَ من خلافات وخصومات بين الفلاسفة والمتكلّمين والفقهاء خرج بالدّين عن بساطته الأولى وسماحته الأصليّة. ولم تفلح الأنظار الفلسفيّة والكلاميّة والفلسفيّة في إطفاء سَوْرَة القلب الظامئ إلى برد اليقين. ومن ثمّ شرع المتصوّفة في بناء تصوّر للألوهيّة يباينون به هؤلاء جميعاً، وبذلك استطاعوا أن يحقّقوا فرادتهم ويثبتوا تميّزهم نظريّاً وعمليّاً.

وأوّل ظهور لذلك التميّز تمثّل في تجاوزهم اهتمام الفقهاء باستنباط الأحكام الشرعيّة والعمل بمقتضاها، إلى كمال ديني من نوع آخر: هو البحث في المعاني الباطنيّة للأحكام بالإضافة إلى معانيها الظاهرة. وكان ذلك إيذاناً بظهور التصوّف باعتباره علم باطن الشريعة إلى جانب الفقه علم الظاهر.

ولمّا ظهر الصوفيّة وأخذوا بمنهجهم في فهم الدّين بدأ الفقهاء يتوجّسون منهم خيفة. ثمّ ما لبثوا أن ناصبوهم العداء علانيّة واضطهدوهم ألواناً من الاضطهاد. وما زالت شقة الخلاف بينهم تتّسع حتّى أصبح لكلّ من الطائفتين وجهة نظر خاصّة في ماهية الدّين نفسه، وكيف يجب أن يفهم؟ وماهية الأحكام الشرعية وكيف يجب أن تستنبط وتعلّل؟ وماهية العبادة وعلى أيّ نحو تؤدّى؟ وما هو الحلال والحرام؟ وعلى أيّ نحو يجب تصوّر الصلة بين اللّه والإنسان؟ أهي صلة محبّ بمحبوبه أم صلة عابد بمعبوده؟ وما هو

التوحيد؟ أهو إفراد الموحّد بصفات تميزه عن المحدثات أم إفراده بالوجود الحق؟ . . . وما إلى ذلك من المسائل التي كانت في صميم الدّين.

وكان من الطبيعي أن يقع العداء بين الطائفتين لاختلافهما في الفكرة والمنهج والعاطفة وظهر الخلاف على حقيقته حوالى منتصف القرن ٣هـ/ ٩م بين فقهاء البصرة والكوفة ومتصوفتهما ثمّ تلته سلسلة من الاضطهادات في مصر والشّام والعراق انتهت بمأساة الحلاج[١]. ومن أبرز الشخصيات التي ناهضت التصوّف وقاومت الصوفيّة أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ/ ٨٥٥م)، ثمّ جاء أتباعه فكانوا أشدّ مقتاً للصوفيّة وتنكيلاً بهم. وقد بلغ اضطهادهم أقصاه في محنة الصوفيّة المعروفة بمحنة "غلام الخليل"، وهي المحنة التي اتّهم فيها نحو سبعين صوفياً من بينهم الجنيد شيخ الطائفة ببغداد وحوكموا وحكم عليهم بالإعدام ثمّ أفرج عنهم[٢].

ولم تكن الثورة التي قام بها الفقهاء ضدّ الصوفيّة في الحقيقة إلاّ ردّ فعل على الثورة الروحيّة التي أراد الصوفيّة أن يحدثوها في الدّين، فقد أدركوا أنّ الدين في عُرف الفقهاء مجموع رسوم وأوضاع لا حياة فيها ولا روحانيّة، وهذه الرّسوم والأوضاع إن أرضت ظاهر الشرع وأشبعت عقول المشرّعين المفتونين بتقعيد القواعد وتعميم الأحكام واصطناع الحيل والمخارج الفقهيّة، لم تكن لترضي باطن الشرع ولا تشبع العاطفة الدينيّة عند الصوفيّة. ولذلك بادروا إلى تقسيم علم

---

(١) لمعرفتها بدقة واستفاضة يرجع إلى: L. Massignon, *La passion de Husayn Ibn Mansūr Hallāj, Martyr Mystique de l'Islam*, Paris, 1975.

(٢) أبو العلا عفيفي، **التصوّف: الثورة الروحيّة في الإسلام**، ص١١٢ ـ ١١٤.

الشريعة إلى قسمين: علم ظاهر الشرع الذي يَدْرُسُ الأعمال التي تجري على الجوارح وهي العبادات كالصّلاة والصوم والحجّ، والمعاملات كالزواج والطّلاق والبيع، وقد سمّي ذلك علم الفقه وهو علم الفقهاء وأهل االفتيا، والثاني علم الأعمال الباطنيّة أو أعمال القلوب وهو التصوّف أو علم الحقائق الذي سمّي أهله بالصوفية و"أرباب الحقائق" و"أهل الفهم من أهل العلم" وسميّ الآخرون "أهل الظاهر" و"أهل الرسوم".

وقد أشار إلى ذلك رويم البغدادي (ت٣٠٣هـ/ ٩١٥م) بقوله: «كل الخلق قعدوا على الرّسوم، وقعدت هذه الطائفة (يعني الصوفية) على الحقائق. وطالب الخلق كلهم أنفسهم بظواهر الشرع، وهم طالبوا أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق»[١]. فالتفرقة ظاهرة في كلام رويم بين الشرع وحقيقة الشرع، بين الظاهر والباطن أو بين الدين في الرسم والدين في الجوهر. وهذه النظرة هي لبّ التصوّف. وهي العامل الحاسم في تحويل الإسلام على أيدي الصوفيّة من دين رسوم وأوضاع إلى دين روحيّ حيّ، أو من إسلام الفقهاء إلى إسلام المتصوفة.

ومن ثمّ ترجع ثنائية الشريعة / الحقيقة في أصل نشأتها إلى المقابلة بين ظاهر الشرع وباطنه. ولم يكن المسلمون في أوّل عهدهم بالإسلام ليفكروا في هذه التفرقة أو يقرّوا بها.

فالحقيقة في عرف الصوفية هي المعنى الباطن المستتر وراء الشريعة، والشريعة هي الرسوم والأوضاع التي تعبّر عن ظاهر

---

(١) **الرسالة القشيرية**، ص٢٠.

الأحكام وتجري على الجوارح. وقد أجمع الصوفيّة في كلّ عصر على ضرورة التزام الشرع واتّباع الدّين ولكنّهم لم يفهموا قطّ من الدين حرفيته ولا من الشريعة مجرّد طقوسها، بل كانوا ينحون دائماً في فهم الدّين والشّريعة نحواً يختلف قليلاً أو كثيراً عن الفقهاء وفي هذا تظهر ثورتهم عليهم[1].

فكان لا بدّ أن يدبّ الخلاف بينهما فيتّهم الفقهاء الصوفيّة بالابتداع في الدّين، ويتّهم الصوفيّة الفقهاء بالجمود في الدين وضعف الروحانيّة، وذلك للاختلاف الجوهري بين الفريقين في المنزع والغاية. ولم يكن بدّ أيضاً من أن يثور الفقهاء في وجه الصوفيّة لأنّهم اعتبروا أنفسهم حماة الشرع الذائدين عنه والشرع لم يأت إلاّ بأحكام الظاهر ولم يضع حدوداً لأحكام الباطن، فلم يضع حدّاً للنفاق والرياء والشرك الخفي أو عدم الإخلاص أو ما شاكل ذلك من أعمال القلوب بل ترك أمر ذلك إلى اللّه.

وقد اعتبر الصوفيّة أنفسهم أيضاً حماة الدين بمعناه الحقيقي لا الظاهري فوضعوا حدوداً لأحكام الباطن وأعمال القلوب وعدّوا ذلك جزءاً من الدّين، بل عدّوه الفقه الحقيقي في الدين. ذلك أنّهم اعتبروا الدين معاملة شخصيّة بين العبد وربّه، وقاسوا طاعة العبد لا بمطابقة فعله لأحكام ظاهر الشرع فحسب، بل بمطابقته لروح الشرع وحقيقته أيضاً، وبمقدار ما ينطوي عليه الفعل من إخلاص وبعد عن الرياء. ومن هنا كان الفقيه الحقيقي في نظرهم هو البصير بأمر دينه الفاهم لحقيقة شرعه لا العالم بظاهر أحكام الشرع. قيل للحسن البصري يوماً: فُلاَن فقيه، فقال: وهل رأيت فقيها قطّ؟ إنّما الفقيه

---

(١) أبو العلا عفيفي، **التصوّف**: **الثورة الروحية في الإسلام**، ص١٢٩.

الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة البصير بأمر دينه. فالفقه الحقيقي في نظر الحسن هو البصر بأمور الدين وإدراك أسرار الأحكام لا مجرّد العلم بالأحكام. ونتيجة ذلك الإدراك هي الزهد في الدنيا والرغبة في الآخرة. ولكن يمكن القول إنّ جمهور الصوفيّة مجمعون على أنّ الفقه في الدين يشمل العلم بأحكام الظاهر وأحكام الباطن جميعاً وأنّ الفقه في أحكام الأحوال ومعاني المقامات ليس بأقل خطراً من أحكام الطلاق والعِتاق والقصاص[١].

ولم يلبث هذا الاعتناء بباطن الشريعة والْتماس معانيها الخفيّة من نصوصها عن طريق التأويل الرمزي أن اتّسع نطاق التأويل فأحال الصوفية إلى دائرة الغنوصية الواسعة وإلى النهل من البيئة الثقافية التي تعجّ بالنظريات الفلسفيّة الأفلاطونيّة والمختلطة بالعناصر الشرقيّة ذات النزعة الروحيّة. وكان ذلك سبباً من أسباب النزاع والشقاق الذي اتسع تدريجياً بينهم وبين الفقهاء والأصوليّين والمتكلّمين[٢]. فَرُمُوا بالزيغ والبدع وتجاوز حدود الشرع كما رأينا. ثمّ اتخذ الخلاف صورة تعارض في مناهج البحث والمعرفة فالفقهاء والمتكلمون أخذوا بالاستدلال العقلي والقياس المنطقي ومالوا إلى تقرير الوقائع بالبرهان ونزع الصوفيّة إلى القول بان المعرفة اليقينيّة لا تأتي إلاّ عن طريق الكشف والذوق والإلهام وأن العلم الحق هو العلم اللدني الذي يلقيه

(١) لمزيد من التوسع في بيان العلاقة بين الفقهاء والمتصوّفة انظر: توفيق بن عامر، «مواقف الفقهاء من الصوفية في الفكر الإسلامي»، **حوليات الجامعة التونسية**، عدد ٣٩، ١٩٩٥، ص ص ٧ ـ ٦٣.

(٢) انظر: Z. Bin Stapa, «Muslim Theology and Sufism, a general survey of relation and reaction in the history of Islamic thought», in: *Hamdard Islamicus*, vol. XIV, n° 3, Autumn, 1991, pp. 49 - 70.

الباري في قلب المؤمن الذي بلغ درجة المكاشفة[1]. ففي الوقت الذي كان الصوفية يرون أنّ معرفة الحقائق على ما هي عليه طريقها الكشف والإلهام الذي ينتهي إلى «جلاء البصيرة وارتفاع الغطاء حتّى تتضح للإنسان حقائق الأشياء اتضاحاً يجري مجرى العيان والمشاهدة التي لا يشكّ فيها أحد»[2]، كان الفقهاء والمتكلمون ينكرون أن يكون الإلهام سبباً للمعرفة باعتبار أنّ ذلك لو تقرّر لبطل القياس وانتهى الاستنباط. ولمّا حاول الصوفية أن يتخذوا الإلهام حجّة يعتمدون عليها في إثبات الأحكام الشرعيّة، ردّ علماء الأصول محاولتهم لأنّهم رأوا أن لو قُبلت الأحكام التي تأتي عن طريقه لذهبت قيمة العقل. وفي ذلك يقول أبو بكر القفال الشافعي (ت٣٦٥هـ/ ٩٧٦م) «لو ثبتت العلوم بالإلهام لم يبق للنظر معنى»[3].

ومع تطوّر الزهد إلى تصوّف بدأت الحركة الروحيّة في الإسلام تستوعب أفكاراً فلسفيّة ودينيّة استمدتها من عناصر أجنبيّة متباينة: يهوديّة ومسيحيّة، مجوسيّة وبوذيّة، يونانيّة وغنوصيّة، وتحاول أن تصوغ كل ذلك لبنات ثابتة في هيكل الفكر الإسلامي. وأدّت عمليّة الاستمداد الواسعة من دوائر الفكر الأجنبيّة تلك إلى بناء نظريات فلسفيّة ذات طابع صوفي.

وبذلك تطوّر تصوّف الزهد والورع إلى تصوّف فلسفة ونظر. وصار مذهباً في الوجود، ومنهجاً في المعرفة، وانتقل من مضمون العبادة والزهد إلى نظر في طبيعة الوجود وأسباب المعرفة وطرائق

---

(١) عرفان عبد الحميد فتّاح، **نشأة الفلسفة الصوفيّة في الإسلام**، ص١٥٩.
(٢) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج٣، ص١٦.
(٣) ذكره عرفان عبد الحميد فتّاح في: **نشأة الفلسفة الصوفية**، ص ١٦١.

تحصيلها. وبدأ ظهور ذلك في تعريفات المتصوّفة للتصوّف. فقال معروف الكرخي (ت٢٠٠هـ/ ٨١٥م): «التصوّف هو الأخذ بالحقائق»[١]، وقال الجنيد البغدادي (ت٢٩٨هـ/ ٩١٠م): «التصوف هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به»[٢]، وقال أبو بكر الكتاني (ت٣٢٢هـ/ ٩٣٤م): «التصوّف صفاء ومشاهدة»[٣].

ولعلّ في العبارة الأخيرة تعريفاً شاملاً متكاملاً للتصوّف باعتباره مذهبا في المعرفة له وسيلة وينتهي إلى غاية. أمّا الوسيلة فهي الصفاء وأمّا الغاية فهي المشاهدة. فالوسيلة تؤدّي إلى تصفية القلب بقهر الشهوات ومغالبة الهوى، وهي الطريقة. والغاية هي الوصول إلى معرفة اللّه بتحصيل صفات الكمال والقوى الروحيّة التي تؤدّي إلى الوصول إلى اللّه[٤].

وخلال تلك الفترة تشكّلت المدارس الصوفيّة الكبرى التي تثاقف أعلامها مع موروث الثقافات الشرقية وأديانها وتضافرت تجاربهم على رسم الصورة المتميّزة للتصوّف الإسلامي آنذاك، ونعني بهذه المدارس: المدرسة البغداديّة وريثة مدرستي الكوفة والبصرة ومن أشهر أعلامها تلاميذ معروف الكرخي (ت٢٠٠هـ/ ٨١٥م) مثل: سريّ السقطي (ت٢٥٤هـ/ ٨٦٨م)، والحارث المحاسبي (ت٢٤٩هـ/ ٨٥٧م)، وأبي القاسم الجنيد (ت٢٩٨هـ/ ٩١٠م)، وأبي سعيد الخراز (ت٢٩٧هـ/ ٩٠٩م)، وأبي الحسن النوري (ت٢٩٥هـ/ ٩٠٨م)،

---

(١) **الرسالة القشيرية**، ص٢٨٠.

(٢) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٣) **التعرف لمذهب أهل التصوّف**، ص١٠٨.

(٤) أبو العلا عفيفي، **التصوّف: الثورة الروحية**، ص١٤٠.

وغيرهم، وصولاً إلى ابن عطاء (ت٣١١هـ/ ٩٢٣م)، والحلاج (ت٣٠٩هـ/ ٩٢٢م)، والشبلي (ت٣٣٤هـ/ ٩٤٦م)، والمدرسة الخراسانية ومن أبرز رجالها تلاميذ إبراهيم بن أدهم (ت١٦١هـ/ ٧٧٨م)، وشقيق البلخي (ت١٩٤هـ/ ٨١٠م)، مثل: بشر الحافي (ت٢٢٧هـ/ ٨٤٢م)، وحاتم الأصم (ت٢٣٧هـ/ ٨٥١م)، وابن كرام (ت٢٥٥هـ/ ٨٦٩م)، ويحيى بن معاذ الرازي (ت٢٥٨هـ/ ٨٧٢م)، والحكيم الترمذي (ت٢٨٥هـ/ ٨٩٨م)، وحمدون القصار (ت٢٧١هـ/ ٨٨٤م)، والمدرسة المصرية الشاميّة وقد نشأت حول المتصوّف الكبير ذي النون المصري (ت٢٤٥هـ/ ٨٥٩م)، ومن أشهر رجالها: الداراني (ت٢١٥هـ/ ٨٣٠م)، وأبو الحسن أحمد بن أبي الحواري (ت٢٣٠هـ/ ٨٤٥م).

وقد ظهرت في منتصف القرن ٣هـ/ ٩م في نيسابور فرقة صوفيّة عرفت بـ"الملامتيّة"، ويقوم تصوفها على أساسين رئيسيين: الملامة والفتوّة، وهما أكثر المصطلحات جرياناً على ألسنة هذه الفرقة. أمّا **الملامة** فيقصدون بها كبح النفس واتهامها وتأنيبها على ما فرط منها، ورؤية التقصير فيما يصدر عنها من أعمال الطاعة. وأما **الفتوة** فاسم أطلق في الأصل على مجموعة من الفضائل أخصّها الكرم والسخاء والمروءة والشجاعة، فلما دخلت إلى أوساط الصوفية اكتسبت معنى الإيثار والتضحية وكفّ الأذى وبذل الندى وترك الشكوى وإسقاط الجاه ومحاربة النفس. ومن أشهر رجال الملامتيّة: أبو حمدون القصار (ت٢٧١هـ/ ٨٨٤م)، وأبو حفص الحداد (ت٢٦٠هـ/ ٨٧٤م).

وجديد الملامتيّة أنّها عنيت ببحث الجانب السلبي للمعاني الصوفيّة التي كانت سائدة في عصرها. فالملامتي لا يتحدّث عن

الأفعال والثناء عليها بقدر ما يتحدث عن ذم الأفعال واللوم عليها ورؤية التقصير فيها، وهو لا يتكلم عن الإخلاص بقدر ما يتكلم عن الرياء ويفضل الحديث عن نقائص الأعمال ومساوئها على الكلام في مناقب الأعمال ومحاسنها. ولهذا كثر في مذهب رجال الملامتية الكلام على النفس اللوامة وجهاد النفس ورعوناتها ودعاويها والعبوديّة والتضحية ونحو ذلك من المعاني التي تعبّر عن روح مذهبهم[1].

ولم يكن للمتصوفة حتّى نهاية القرن ٢هـ/٨م حياة منظّمة داخل الزوايا والرباطات، ولكن سرعان ما ظهرت في جماعاتهم روح النظام وتجمّعوا حول المشايخ في حلقات الوعظ وكان ذلك في المساجد أوّلاً، ثمّ في حلقات الذكر داخل الخانقاوات بعد ذلك. ولم يمض زمن طويل حتّى كان مشايخ الصوفيّة على رأس جماعات منظمة تأخذ كل جماعة تعاليمها وآدابها بطريقة خاصّة. فكان من معاني "الطريقة" الأسلوب الخاص الذي يعيش الصوفي بمقتضاه في ظل جماعة من جماعات الصوفية تابعة لأحد كبار المشايخ، أو هي مجموعة التعاليم والآداب والتقاليد التي تختصّ بها جماعة من هذه الجماعات.

ولكن لكلمة "طريقة" معنى آخر أعم وأشمل هو الحياة الروحية التي يحياها السالك إلى اللّه أيًا كان، وسواء أكان منتسباً إلى فرقة من فرق الصوفية أم غير منتسب وتابعاً لشيخ من شيوخ الطرق أم غير تابع. فـ"الطريقة" بهذا المعنى فرديّة بكل معاني الكلمة، إذ لكل سالك إلى اللّه حياته الفردية الخاصّة وعالمه الروحي الذي يعيش فيه

(١) للتوسع في معرفة تصوّف الملامتيّة يرجع إلى: أبي العلا عفيفي، **الملامتية والصوفية وأهل الفتوة**، القاهرة، ١٩٤٥.

وحده. وقديماً قيل إنّ الطرق إلى اللّه بعدد السالكين إليه. وليست الطريقة بهذا المعنى الثاني سوى المعراج الروحي عند الصوفيّة، وهي التي أطلقوا عليها اسم "السفر" و"السلوك" و"المعراج" وقسموها من أقدم العصور إلى مراحل أو منازل سمّوها "المقامات"، كما سمّوها الأحداث النفسيّة والمغامرات الروحيّة التي تَعْرِضُ لهم فيها باسم "الأحوال"، حيث يرى السالك في هذا الطريق أشياء لا يراها غير الصوفي وتعترض سبيله عقبات لا تعترض سبيل غيره وتعتريه أحوال لا يعانيها سواه، ولا سيّما في حالات الوجد، فلا يجد لغة يعبّر بها عن هذه الأمور كلّها سوى لغة الرمز والإشارة، لأنّ الأمور التي يرمز إليها لا تقع في محيط عامّة الخلق. وقد تبدو هذه اللغة الرمزيّة في بعض الأحيان مستبشعة في ظاهرها، بعيدة عما يقتضيه جلال الجناب الإلهي، كأن يوصف "المطلق المنزه" بأوصاف المحسوس المحدود وكأن يشار إلى الذات الإلهية بـ«هي أو تُشَبّهُ نشوة المشاهدة بنشوة الخمر، وغير ذلك مما اصطلح عليه بشطحات الصوفية»[١].

ويمثل القرنان ٣هـ و٤هـ/ ٩م و١٠م العصر الذهبي للتصوّف الإسلامي في أرقى مراتبه وأصفاها، ظهرت خلال ذلك العصر أولى المؤلفات المنظمة في التصوّف ككتاب **اللمع** لأبي نصر السراج الطوسي (ت٣٧٨هـ/ ٩٩٨م)، وكتاب **قوت القلوب** لأبي طالب المكي (ت٣٨٨هـ/ ٩٩٨م) الذي حفظ لنا مواد نفيسة جدّاً استمدها

(١) للتوسع في مسألة الشطح يرجع إلى: عبد الرحمن بدوي، **شطحات الصوفية**، ط٢، الكويت، ١٩٧٦ وانظر أيضاً: C. W. Ernest, *Words of Extasy in Sufism*, New York, 1985.

من مصادر مفقودة الآن[1]. وكان القرنان ٤ ـ ٥هـ/ ١٠ ـ ١١م يمثلان مرحلة دعم للتصوّف ظهرت خلالها مؤلفات أسبغت عليه مشروعيّة سنّية ككتاب **التعرّف لمذهب أهل التصوف** للكلاباذي (ت٣٨٠هـ/ ٩٩٠م)[2]، و**الرسالة** الشهيرة للقشيري (ت٤٦٥هـ/ ١٠٧٣م). وكان لشخصية الغزالي (ت٥٠٥هـ/ ١١١١م) الذي دخل التصوّف بعد أزمة نفسيّة حادّة، ولكتاباته ولاسيّما كتاب **إحياء علوم الدّين**، عظيم الأثر في إدخال التصوف في نطاق الإسلام السنّي نهائيّاً، وفي التعليم الرسمي[3].

ومنذ القرن ٥هـ/ ١١م بدأ استعمال اللغة الفارسيّة في الكتابة الصوفيّة يتسع شيئاً فشيئاً، وأوّل مؤلّف في التصوّف باللغة الفارسيّة هو كتاب **كشف المحجوب** لعلي عثمان الجلابي الهجويري (ت٤٦٥هـ/ ١٠٨٠م). وممن كتب بالفارسيّة غالباً، الهروي الأنصاري (ت٤٨١هـ/ ١٠٨٩م) وبعد ذلك تبوأ التصوف مكانة عظيمة في الشعر الفارسي عند العطار (ت٦١٥هـ/ ١٢٢٠م)، وجلال الدين الرومي (ت٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م)، وعبد الرحمن جامي (ت٨٩٨هـ/ ١٤٩٢م)، ثمّ دخلت بعد ذلك في التأليف في التصوف لغات إسلاميّة أخرى كالتركية والأورديّة[4].

(١) نيكلسون، "التصوف"، ضمن كتاب: **تراث الإسلام**، بيروت، ١٩٧٢، ص٣٢٠.

(٢) عن الكلاباذي، انظر مادة: «الكلاباذي» في: EI_2, Tome IV, p. 488 (P. Nwiya)

(٣) G. Anawati et L. Gardet, *Mystique musulmane: Aspects et tendances, expérience et technique*, Paris, 1961, p. 50.

(٤) راجع مادة «تصوف» في: EI_2 Tome X, pp. 338 - 339. (L. Massignon - [B. Radtke])

وابتداء من القرن ٦هـ/ ١٢م دخل التصوّف في طور فلسفي، فإذا بنا أمام تصوّف غامض ذي لغة اصطلاحيّة خاصّة، يحتاج فهم مسائله إلى جهد غير عاديّ، ولا يمكن اعتباره فلسفة لأنّه قائم على الذوق، كما لا يمكن اعتباره تصوّفاً خالصاً، لأنّه يختلف عن التصوّف الخالص في أنّه مُعبّرٌ عنه بلغة فلسفيّة، وينحو إلى وضع مذاهب في الوجود أساساً[١]. وقد بلغ هذا الطور ذروته في تصوّف أصحاب وحدة الوجود الذين استفادوا من تجارب أسلافهم من المتصوفة القدماء ومصطلحاتهم وطوّروا الوحدة التي بدأت ذوقيّة شهوديّة إلى نظريّة في الوجود أبرز أعلامها: يحيى بن حبش السهروردي المقتول (ت٥٨٧هـ/ ١١٩١م)[٢] من إيران، وابن عربي (ت٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) من الأندلس. أمّا السهروردي فقد طوّر آراء الحلاّج على نحو ما عبرّ عنها في قوله:

لأَنْوَار نُورِ النُور فِي الخَلْقِ أَنْوَارُ   وَلِلسرّ فِي سِرّ المُسِرّين أَسْرارُ[٣]

فاللّه باعتباره نور الأنوار هو جوهر الأشياء جميعاً، وليست الموجودات عاليها وسافلها سوى سلسلة من فيوضات ذلك النور، وما العالم سوى إشراق نوريّ متعدّد مستمرّ التجدّد على الدوام

(١) أبو الوفا التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ط٣، القاهرة، ١٩٨٣، ص١٧٨.

(٢) عن السهروردي انظر مثلاً: H. Corbin, «Sohrawardî d'Alep fondateur de la doctrine illuminative»، تعريب: عبد الرحمن بدوي، في: **شخصيات قلقة في الإسلام**، القاهرة، ١٩٤٦.

(٣) **ديوان الحلاج**، نشرة ماسينيون Massignon، في: *Journal Asiatique*, Tome CCXV - III, Paris, Janvier - Mars, 1931, p. 58.

في تدفّق وحيويّة. والحكيم المتألّه الجامع بين التجربة الذوقية والمعرفة الفلسفية هو القادر على إدراك هذه الحقيقة في ذاته وفي الكون[1].

وأمّا ابن عربي فيُعتبر مؤصّل أصول وحدة الوجود ومفصّل فصولها وقوامها أن الوجود هو اللّه وأنّ مظاهر التعدّد والتكثّر في الموجودات لا تعني تعدّداً في الوجود، وإنّما هي مظاهر تجلّى فيها الوجود الواحد. وتلك نقلة كبرى في التوحيد الإسلامي من الشهادة بأن لا إله إلاّ اللّه إلى الشهادة بأن لا وجود في الحقيقة إلاّ اللّه[2].

وقد اتّسع انتشار مذهب وحدة الوجود في أقطار الأرض مشرقاً ومغرباً فكاد يكون تاريخه هو تاريخ تطوّر أثر ابن عربي في الأوساط الإسلاميّة، وقد ابتدأ من المغرب العربي ثمّ امتدّ إلى المشرق الفارسي وصولاً إلى شبه القارّة الهنديّة. تأثّر به من جاء بعده من المتصوّفة وغيرهم، فمنهم من تأثّر بكتبه مباشرة فاقتفى أثره في اصطلاحاته أو في طرائق تفكيره ومنهم من تأثّر به من خلال كتب تلاميذه[3].

---

(١) انظر الفصل الذي عقدناه بعنوان «في الإشراق» في أطروحتنا: **وحدة الوجود في التصوف الإسلامي**، تونس، جامعة منوبة، كلية الآداب، ٢٠٠٣، ص ص ٢٢٢ ـ ٢٤٨ (مرقونة).

(٢) للتوسّع يمكن الرجوع إلى الباب الرابع من المرجع نفسه، ص ص ٢٤٩ ـ ٤٧٦.

(٣) لمعرفة المزيد عن أثر ابن عربي في من جاء بعده، انظر: المرجع نفسه، ص ص ٤٧٧ ـ ٥٢٧.

ولم يشهد مذهب وحدة الوجود بعد ابن عربي تغييراً يأتي على قواعده وأسسه النظريّة وملامحه الأساسيّة إلاّ في حالة معاصره عبد الحق بن سبعين (ت٦٦٧هـ/١٢٦٨م)[١] ومن شايعه، فوحدة ابن سبعين المطلقة يمكن اعتبارها ذهاباً بوحدة الوجود عند ابن عربي إلى أقصى غاياتها وأبعد احتمالاتها وأشهر كتبه **بدّ العارف** ويتّضح فيه مزج الرافدين الفلسفي والصوفي. وفيما عدا ذلك يمكن تصنيف القائلين بوحدة الوجود بعد ابن عربي إلى ثلاثة أصناف:

الصنف **الأوّل** ينزع إلى مزيد من الإحكام المنهجي والوضوح النظري ولا يخلو من بعض اللمسات البارعة ولكنّها لا تشمل أسس المذهب وقواعده العامّة. على أنّنا نلمح فيها اقتداراً على تأليف شوارد المذهب وجمع أشتاته وتجاوز تشرذم مادته في مؤلفات ابن عربي على نحو أوضح معنى وأحكم بناء ولهذا المنزع ممثلان بارزان: القونوي (ت٦٧٣هـ/ ١٢٧٥م)[٢] والجيلي (ت٨٣٢هـ/ ١٤٢٨م)[٣] صاحب كتاب **الإنسان الكامل**.

والصنف **الثاني** ذو منزع تفسيريّ دفاعي يجمع بين شرح مقاصد

---

(١) عن ابن سبعين انظر مادة: «ابن سبعين» في: *EI*2, Tome III, pp. 945 - 946 (A. Faure) وأبو الوفا التفتازاني، **ابن سبعين وفلسفته التصوفيّة**، بيروت، ١٩٧٣.

(٢) عن القونوي يمكن الرجوع إلى: G. Almore, «Sadr al-Dīn al-Qūnawī's Personal Study», in: *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 56, nº 3, July 1997, pp. 161 - 181.

(٣) عن الجيلي وتصوّفه انظر: يوسف زيدان، **الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي**، بيروت، ١٩٨٨؛ و G. C. Anawati, «La doctrine de l'homme parfait (al - Insān al - Kāmil d'après Abd Al - Karīm al - Jīlī)», *MIDEO*, vol. 22, 1995, pp. 57 - 72.

ابن عربي وتوضيح مراميه والدّفاع عنه ضدّ خصومه كالجامي (ت٨٩٨هـ/ ١٤٩٢م)[١]، والقاشاني (ت٧٣٠هـ/ ١٣٢٩م)[٢]، والعامليّ (ت١٠٣١هـ/ ١٦٢١م)، والنابلسيّ (ت١١٣٤هـ/ ١٧٣١م)[٣]، وابن عجيبة (ت١٢٢٤هـ/ ١٨٠٩م)[٤].

والصنف **الثالث** ذو منزع فني يجنح إلى التعبير الشعري ويصطنع أساليب التخييل والتصوير ومن أبرز ممثليه: جلال الدين الرومي (ت٦٧٣هـ/ ١٢٧٣م) صاحب **المثنوي**. وكلّ ذلك يدلّ على حيوية فكر ابن عربي، ويؤكدها استمرار تأثيره إلى أيامنا هذه.

يمكننا القول إجمالاً إنّ التصوّف في أصل النشأة كان سلوكاً عملياً لا مذهباً نظرياً، وكان قائماً على العكوف على العبادة ابتغاء تصفية القلب من كل الشواغل الدنيوية وتزكية النفس وتهذيبها. ثمّ ما فتئ مفهوم التصوّف يأخذ في الاتساع شيئاً فشيئاً وينحو نحو المبالغة في الزهد والإفراط في اعتزال الدنيا وتحمّل المشاقّ وترويض النفس

---

(١) عن الجامي انظر مادة «جامي» في: *EI*$_2$, Tome II, pp. 432 - 433 (C. L. Hart).
ومقال: I. Kansar Quetta, «Jāmī», in: *Journal of the Pakistan Historical Scoiety*, vol. XVII, April, 1969, pp. 93 - 108.

(٢) عن القاشاني يمكن الرجوع إلى: J. Y. L'hôpital, «l'homme en face de Dieu selon ʿabd al - Razzāk al - Qāšānī, in: *Studia Islamica*, LIII, 1981, p.

(٣) عن حياة النابلسي ومذهبه يرجع إلى كتابات بكري علاء الدين ولا سيما أطروحته: *ʿAbd Al Ganī al - Nābulusī: œuvre, vie et doctrine*, Thèse d'Etat (dactylographié), Université de Paris I, Panthéon Sorbonne, Paris, 1985.

(٤) عن ابن عجيبة يرجع إلى: J. L. Michon, *Le soufi Marocain Ahmed Ibn ʿAjiba et son miʿrāj: Glosserie de la mystique musulmane*, Paris, 1973. ومادة «ابن عجيبة» في: *EI*$_2$, Tome III, pp. 718 - 719 (J. L. Michon).

وتعويدها على الصبر والقناعة والرضا ونحو ذلك، إلى أن تأثّر الزهّاد ببيئتهم الثقافية ولاسيّما بالحركة الفلسفيّة التي شهدها عصر التدوين. فتسرّبت إلى التصوّف مواد ذوقيّة وطقوس رهبانيّة أضيفت إليه من الوافدين من سائر البلدان ومن البلدان الشرقية كالسند وفارس خاصّة.

فبدأ التصوّف يتحوّل إلى فلسفة صوفيّة نظريّة وبلغ طور النضج والاكتمال ابتداء من القرن ٤هـ/ ١٠م، بحيث صار مداره لا على الرياضات الشاقة والمجاهدات الخشنة فحسب، بل على النّظر والتفكير أيضاً. ولم تعد العبادة غاية في حدّ ذاتها، بل صارت وسيلة لغرض أسمى ومقصد أسنى هو الفناء في اللّه وتلقّي المعرفة اللدنيّة منه.

ثمّ تطورت التجربة الصوفيّة من تجربة ذاتيّة غايتها النجاة الفردية إلى تجربة جماعية، فسلك المتصوّفة مسلك التحزّب وصاروا طبقة خاصّة لها خصوصياتها ومقرراتها وآدابها ورسومها وتقاليدها، وصارت كلّ طائفة صوفيّة تأتمر بأوامر قطبها ومرشدها الذي له السلطان المطلق على أتباعه ومريديه. وصار لكلّ فرقة صوفيّة طريقتها في السير والسّلوك، بحيث أصبح التصوّف مذهباً منظّماً وتحوّل من تجربة ذاتيّة يعيشها الفرد إلى مملكة روحيّة منظّمة تنظيماً هرميّاً يستنسخ في هيكله العام التنظيمات الشيعيّة. وإذا بنا أمام "حكومة باطنيّة" تتصرّف في العالم وتحفظ عليه نظامه وعلى رأسها "القطب" وتحته "النقباء" و"الأوتاد" و"الأبدال"... ويزداد عدد كلّ صنف من هذه الأصناف بحسب درجة بعدهم من القطب، وبدأت الطرق الصوفيّة تنفذ شيئاً فشيئاً إلى النسيج الاجتماعي للمجتمعات الإسلاميّة

وتؤثّر فيها أيّما تأثير وما زالت بعض هذه الطرق تحافظ على مكانتها إلى اليوم[١].

(١) لمعرفتها تفصيلاً انظر: المؤلف الجماعي: *Les voies d'Allah, Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, 1996.
وانظر مادة: «طريقة» في: *EI₂*, Tome X, pp. 262 - 276. [E. Jeoffroy].

الفصل الثاني

خصائص الإسلام الصّوفي ومقوّماته

١ - الحبّ الإلهي

لا شكّ في أنّ الحبّ الإلهي هو عنوان المتصوّفة والخاصيّة الأولى المركزيّة للإسلام الصّوفي، كيف لا وطريق التصوّف عندهم هو طريق الحبّ؟ ولعلّ من أدقّ تعريفات التصوّف أن نقول إنّه طريق إلى الحقّ المطلق محرّكه هو الحبّ(١). والحقّ أنّ هذا الأمر ليس مقصوراً عليهم، بل إنّنا لنجده في جميع الأديان والفلسفات التي اتخذت التصوّف فكرة ومنهاجاً. إنّ المحبّة عند المتصوّفة هي أهمّ أحوال العارف وأسمى صفاته، وهي من الأصول المهمّة في مباني التصوّف(٢).

وقد ظهرت فكرة الحبّ الإلهي في التصوّف منذ وقت مبكّر، وكنّا قد رأينا أنّ صلة الزهّاد الأوائل باللّه كانت في البدء طاغياً عليها خوف اللّه ثمّ استحالت إلى عاطفة الودّ والمحبّة. وكان هذا التحوّل

(١) J. Nourbakhch, «Le Soufisme son but et sa méthode», in: *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, American University, Beirut, 1972, p. 132.

(٢) قاسم غني، **تاريخ التصوف في الإسلام**، ص٤٦٤.

ثمرة من ثمرات تفرّغهم الكامل لعبادته، فلانت أفئدتهم ورقّت قلوبهم ومن ثمّ «لم يعد اللّه [عندهم] معبوداً مرهوباً بل أصبح المعبود المحبوب»(١). ذلك أنّ رياضة النّفس بالزّهد أحدثت أثرها العميق في تحرير الزهاد من عبوديّة الهوى وحبّ الدنيا حتّى انتهوا إلى حبّ اللّه لما انتزعوا حبّ الدنيا من قلوبهم. فكان اللّه منتهى مطلوبهم وغاية مرغوبهم. ومن ثمّ كان الزهد مَعْبَرًا إلى الحبّ.

وقد اتفقت المصادر والمراجع على أنّ رابعة العدويّة (ت١٨٥هـ/ ٨٠١م) هي أوّل من صدع بـ"نظريّة" في الحبّ الإلهي وأنّها أشهر روّاده الذين رويت عنهم بعض الأقاويل فيها لمحات من الحبّ الإلهي عند بعض العبّاد الأوائل من أمثال: كهْمس بن الحسن القيسي التميمي (ت١٤٩هـ/ ٧٦٦م) وكان يقول في جوف الليل: مخاطباً ربّه: «أراك معذّبي وأنت قرّة عيني يا حبيب قلباه»(٢)، وعبد الواحد بن زيد (ت١٧٧هـ/ ٧٩٣م) في قوله: «وعزّتك وجلالك لا أعلم لمحبّتك فرحاً دون لقائك والاشتفاء من النظر إلى جلال وجهك في دار كرامتك»(٣). إنّ تلك الإشارات المتعلّقة بمعاني الحب الإلهي لم يكن الحب فيها فناءً في اللّه وذوباناً في محبّته وإنّما كانت ضرباً من التأمّل العميق في الرّوح الإلهيّة الخالدة(٤).

(١) إبراهيم بسيوني، **نشأة التصوّف الإسلامي**، القاهرة، د.ت، ص١٣١.
(٢) أبو نعيم الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ط ٢، بيروت، ١٩٦٧، ج٦، ص٢١٣.
(٣) المصدر نفسه، ج٦، ص١٥٦.
(٤) علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، (ج٣: الزهد والتصوّف في القرنين الأوّل والثاني الهجريّين)، ط٧، القاهرة، ١٩٧٨، ص ص١٧٦ - ١٩٦.

وإذا كانت مرغريت سميث Margaret Smith قد اجتهدت في جمع المعلومات المتعلّقة ببعض الصالحات العابدات المعاصرات لرابعة ممّن كنّ يعرفن بـ "بكاءات الدهر"[1]، فإنّ هؤلاء جميعاً من العبّاد والعابدات لم يؤسّسوا نظريّة في الحبّ الإلهي من خلال أقوالهم فضلاً عن أن يبلغوا في الشهرة مبلغ رابعة. فالفضل كلّ الفضل في إدخال مفهوم الحبّ الإلهي الخالص في التصوّف الإسلامي في مرحلته الزهديّة التقشفيّة إنّما يعود إليها، في عهد لم يكن فيه الحديث في أمر المحبّة الصوفيّة خلاله طريقاً ممهّداً. هنالك استعملت في غير تهيّب كلمة الحبّ في العلاقة بينها وبين اللّه، فكانت بذلك أوّل من تغنّى بنغمة الحبّ الإلهي، فلقّنت النّاس مذهب المحبّة، فكلّ من تكلّم في المحبّة بعدها قابس منها متّبعٌ مذهبها، متلقّ علم المحبّة عنها.

وإذا كنّا نسلّم لرابعة ريادتها في فتح باب جديد في تاريخ الحياة الروحيّة في الإسلام، فإنّ الحقّ الذي لا مِريَةَ فيه أنّ الإسلام نفسه كان المعين الأوّل الذي منه اغترفت رابعة. ذلك أنّ ما ورد في القرآن من بيان إمكان قيام صلة محبّة بين العبد وربّه كما في قوله: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّه فَاتْبِعُونِي يُحْبِبْكُم اللّهُ» (آل عمران ٣/ ٣١)، أو قوله: «فَسَوْفَ يَأْتِي اللّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (المائدة ٥/ ٥٤) هو الذي

---

(١) آن ماري شيمل، «المرأة في التصوّف»، مقال منشور في مجلّة: **فكر وفنّ**، عدد ٢٠، ١٩٧٢، ص٢٠. وانظر أيضاً: سامي مكارم، **عاشقات اللّه**، بيروت، ١٩٩٧. وكذلك: J. Elias, «Female and Feminin in Islamic Mysticism», in: *The Muslim World*, vol. LXXVIII, nº 3 - 4, July - October, 1988, pp. 209 - 224.

شجّع رابعة وسائر المتصوفة من بعدها على أن يستعملوا في غير تهيّب كلمة الحبّ في علاقتهم باللّه، بينما كان من قبلهم يتحرّجون من إطلاق كلمة الحبّ في ذلك المقام.

فقد أنكر بعض طوائف المسلمين أن اللّه يُحِبُّ ويُحَبُّ على الحقيقة تبعاً لمفهومهم وتصوّرهم لمعنى الألوهيّة والصّلة بين اللّه وعباده، وقالوا إنّ ما ورد في الشرع ممّا يشير إلى ذلك لا يعدو أن يكون ضرباً من المجاز، وأنّ اللّه لا يحبّ، لأنّ للمحبّة من اللّوازم ما لا يليق بالجناب الإلهي، كالشوق والأنس والمناجاة والمشاهدة وتبادل اللذّة، ونحو ذلك من صفات المخلوقين التي يجب أن يتنزّه عنها. وقصارى ما ذهبوا إليه من التّأويل على سبيل المجاز هو أنّ المراد بمحبّة العبد لله طاعته ودوام خدمته، وأنّ المقصود بمحبّة اللّه للعبد كلاءته ورحمته[1].

ولذلك بدا الحبّ بين الخالق والمخلوق عند الفقهاء والمتكلّمين مستحيلاً لأنّ غاية الحبّ هي الاتّصال بين المحبّ والمحبوب، ولا سبيل إلى اتصال واتحاد بين المحدود وغير المحدود. ومن ثمّ حرّمت العقيدة المبنيّة على مبدأ التّعالي المطلق لله الحديث عن حبّ اللّه على وجه الحقيقة، لأنّ حبّ اللّه إن لم يكن على سبيل المجاز كان هرطقة، إذ يخفّض الإله المتعالي إلى مستوى البشري الإنساني حينما يعقد معه صلة حبّ. ذلك أنّ تلك الصّلة تفترض نوعاً من المشابهة والمماثلة، بينما المسافة بين الخالق والمخلوق غير قابلة للتّجاوز أصلاً[2]. لكنّ المتصوّفة بدءاً من رابعة لم يستبشعوا شيئاً من معاني

(١) أبو العلا عفيفي، **التصوّف: الثورة الروحيّة في الإسلام**، ص ٢٠٦.

(٢) J. Chevalier, *Le soufisme*, p. 241.

الحبّ ولوازمه عند كلامهم عن حبّهم لله أو حبّ اللّه لهم، بل اعتبروا ذلك الحبّ حقيقة لا مجازاً، هم الذين اختصّوا بها وعرفوها وجرّبوها وشعروا بلذّتها، وأنّ لوازم المحبّة من الشّوق والحنين والأنس والمناجاة ولذّة القرب وألم البعد إنّما هي حقائق أدركوها في مواجيدهم وأنّ المحبّة شعور متبادل بين اللّه وعبده. فاللّه يشتاق إلى العبد ويطلب قربه كما يشتاق العبد إليه ويطلب قربه، واللّه يناجي عبده ويغار عليه كما يناجيه العبد ويغار عليه، وما إلى ذلك من صفات المحبّة ولواحقها. أمّا طاعة اللّه والمواظبة على عبادته فليست مرادفة للمحبّة كما ذهب إلى ذلك الفقهاء والمتكلّمون وإنّما هي فرع عن المحبّة عند الصوفيّة[١].

لقد أسّست رابعة مفهوم الحبّ الذي يكون اللّه فيه محبوباً يشتاق إليه الإنسان ويقبل عليه لا خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنّته، بل ابتغاء لوجهه وأنساً به وإقبالاً عليه مع الشوق الزائد إليه والانشغال عن كلّ شيء بمشاهدة جماله ومعاينة جلاله، ومن ثمّ صارت جنّة المتصوّفة قرب اللّه ورضاه وجحيمهم إعراضه وصدّه. فالحبّ الحقيقي عندهم هو ما كان خالصاً نقيّاً مجرّداً، أمّا طلب الجنّة وابتغاء الثواب فَهُمَا حجاب يحول بين القلب ومشاهدة الحبيب[٢].

تأمّلت رابعة ما ورد في القرآن من تأكيد بأنّ حبّ اللّه عباده المؤمنين سبق حبّهم إيّاه: «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (المائدة ٥/ ٥٩)، فأيقنت أنّ الحبّ صادر من الأزل ذاهب إلى الأبد. وهذه هي الآية التي

(١) أبو العلا عفيفي، **التصوّف: الثورة الروحيّة في الإسلام**، ص٢٠٧.

(٢) راجع مقال: R. Caspar, «Rābiᶜa et le pur amour de Dieu», in: *IBLA*, nº 121, 1 - 1968, p. 82.

اتّخذتها الأجيال اللاّحقة من المتصوفة حجّة بالغة عضدوا بها نظريّاتهم في الحبّ المتبادل بين الخالق والمخلوق(١).

لقد برزت نظريّة الحبّ الإلهي لتؤدّي دورها التّاريخي في حلّ ما استعصى من المشاكل الكلاميّة في بيئة ظهرت فيها نزعات ريبيّة وتعصّبات مذهبيّة واصطرعت فيها الفرق الدينيّة والأحزاب السياسيّة. فحاول الصوفيّة أن ينأوا بالفكر الإسلامي عن الصّراع والشّقاق باعتناق عقيدة الحبّ الإلهي. ذلك أنّ الحبّ بين العبد والربّ وبين الرب والعبد كفيل بأن يذيب الحدود ويهدم السدود. ومن ثمّ فلن يكون حديث في الجبر والاختيار والفعل الإلهي والفعل الإنساني والثّواب والعقاب والمسؤوليّة والجزاء إلاّ من خلال هذه العاطفة المشبوبة من جانب العبد والحانية من جانب الربّ والمتبادلة بينهما وهي عاطفة قديرة على تجلية الطريق وحلّ المشكلات(٢).

لقد أدركت رابعة سرّ الحياة الصوفيّة وجوهرها وذلك السرّ هو إنكار الذّات وفناء المحبّ في المحبوب، إذ لا يُعرف اللّه ولا يُحبّ حقّا وفي النّفس أدنى شعور بذاتها وبالعالم من حولها. وفي هذا تتفق رابعة مع صوفيّة المسلمين الذين جاؤوا من بعدها، بل حتّى مع صوفيّة غير المسلمين من الديانات الأخرى. روى القشيري (ت٤٦٥هـ/ ١٠٧٣م) عن أبي عبد اللّه القرشي أنّه قال: «حقيقة المحبّة أن تهب كلّك لمن أحببت فلا يبقى لك منك شيء»، وقال دلف الشبلي: «سُمّيت المحبّة لأنّها تمحو من القلب ما سوى المحبوب»(٣).

---

(١) A. Schimmel, *Le soufisme*, p. 61.

(٢) إبراهيم بسيوني، **نشأة التصوّف الإسلامي**، ص١٧٩.

(٣) **الرسالة القشيريّة**، ص٣٢١.

وهكذا صارت المحبّة من بعد رابعة المحور الذي تدور عليه الحياة الصوفيّة والهدف الذي تتجه إليه[1]. فالمحبّة هي «سمة الطائفة (=الصوفيّة) وعنوان الطريقة ومعقد النسبة»[2]. وقد ظهر في القرن ٣هـ/ ٩م خاصّة رجال عرفوا بمقالات في المحبّة منهم الحارث بن أسد المحاسبي (ت٢٤٣هـ/ ٨٥٧م)، والجنيد البغدادي (ت٢٩٨هـ/ ٩١٠م)، وسري السقطي (ت٢٥٤هـ/ ٨٦٨م)، وذو النّون المصري (ت٢٤٥هـ/ ٨٥٩م)، وسهل بن عبد اللّه التستري (ت٢٨٣هـ/ ٨٩٦م)، وأبو بكر الشبلي (٣٨٤هـ/ ٩٤٥م) وغيرهم، ثمّ بلغت فكرة الحبّ الإلهي ذروتها عند أصحاب وحدة الوجود ولا سيما عند ابن الفارض (ت٦٣٢هـ/ ١٢٣٥م) وابن عربي (ت٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م)[3].

وشاع التغنّي بها عند الشعراء الصوفيّة في فارس من أمثال جلال الدين الرومي (٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م)، وفخر الدين العراقي (ت٦٨٨هـ/ ١٢٨٩م)، وأوحد الدين الكرماني (٦٢٤هـ/ ١٢٢٧م)[4]، ومحمود شبستري (ت٧٢٠هـ/ ١٣٢٠م)[5]، وشيرين مغربي (ت٨٠٩هـ/

---

(١) إذا شئت التوسّع في التعرّف على أقوال المتصوّفة في المحبّة فارجع إلى مقال: M. Valiuddin, «Love in its Essence: the Sufi Approach», in: *Studies in Islam*, vol. III, n° 1, January, 1966, pp. 19 - 46 and pp. 81 - 110.

(٢) ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، ج٣، ص٣٥.

(٣) انظر: محمد مصطفى حلمي، **ابن الفارض والحب الإلهي**، ط٢، القاهرة، د.ت.

(٤) عنه انظر مادة «كرماني» في: *EI₂*, Tome V, pp. 163 - 164, (B. M. Weischer).

(٥) عن محمود شبستري انظر مادة: «محمود شبستري» في: *EI₂*, Tome VI, pp. 70 - 71 (J. R. Blackburn).

١٤٠٦م)، ونور علي شاه (ت١١٦٠هـ/١٧٤٨م)[١] وغير هؤلاء[٢].

والحقّ أنّ الحلاّج (٣٠٩هـ/ ٩٢٢م) هو الذي طوّر تجربة الحبّ الإلهي وارتقى بها إلى أفق ميتافيزيقي أسّس عليه من جاء بعده نظريّتهم في وحدة الوجود. فقد رأى الحلاج أنّ جوهر الذّات الإلهيّة هو الحبّ، ذلك أنّ الحقّ أحبّ ذاته في وحدته المطلقة قبل أن يخلق الخلق، وبالحبّ تجلّى لنفسه بنفسه، فلمّا أحبّ أن يرى ذلك الحبّ بعيداً عن الغيريّة والثنويّة في صورة ظاهرة أخرج من العدم صورة من ذاته لها جميع صفاته وأسمائه، فكانت هذه الصّورة الإلهيّة آدم الذي تجلّى الحقّ فيه وبه[٣].

وعلى ذلك سيكتشف المريد السّالك في ذرى مجاهداته الروحيّة أنّ اللّه هو الذي يريد من عبده أن يتقرّب إليه. ومهما كانت درجة سيره في الطريق إلى اللّه فينبغي أن لا ينسى أبدا أنّ اللّه أراده من قبل وأحبّه وأنّ الحبّ وحده يكوّن طاقته الروحيّة[٤].

وسيكون من لوازم وحدة الوجود التي اتّخذت الحبّ الإلهيّ دعامة لها أن يكون الحبّ نفسه أساس الأديان وجوهرها، وأن يكون الحبّ الإلهيّ حلاّ لمشكلة الخير والشرّ والقضاء والقدر[٥]، إذ الحبّ

---

(١) عن حياته وآثاره وتصوّفه يرجع إلى: M. Miras, *La méthode spirituelle d'un maître du soufisme iranien: Nūr Ali Shāh*, Paris, 1973.

(٢) عن شعراء فارس من المتصوّفة انظر: M. Mokri, «La mystique musulmane», in: *Encyclopédia des mystiques*, Paris, 1977, Tome II, pp. 489 - 505.

(٣) راجع: الحسين بن منصور الحلاّج، **كتاب الطواسين**، نشرة ماسينيون، باريس ١٩١٣، ص١٢٩ وما بعدها.

(٤) K. Bentonnès, *Le soufisme cœur de l'Islam*, Paris, 1996, p. 72.

(٥) نيكولسون، **في التصوّف الإسلامي وتاريخه**، ص٩٤.

هو الذي يرينا الشرّ خيراً، أو على الأقلّ يرينا الشرّ شرطاً أساسيّاً لظهور الخير. كما يبيّن لنا أنّ الشرّ لا وجود له على الإطلاق عند اللَّه.

ولمّا كان من كمال الحبّ أن تتحد إرادة المحبّ والمحبوب فقد امّحى هنالك الفرق بين الجبر والاختيار(١).

وقد اختلف المتصوفة في المحبّة أحال هي أم مقام، واعتبرها ابن عربي مقاماً وحالاً متأثّراً بالسهروردي البغدادي (ت٦٣٢هـ/١٢٣٤م)، الذي جوّز أن تكون المحبّة حالاً ومقاماً(٢). وعلّل ذلك بتداخل معنى المقام والحال وتشابههما عند الصوفيّة، «فتراءى للبعض الشيء حالاً وتراءى للبعض مقاماً، وكلا الرؤيتين صحيح لوجود تداخلهما»(٣). فالحال قد يصير مقاماً بعد استقراره وثبوته ومن ثمّ قد يكون الشيء بعينه حالاً ثمّ يصير مقاماً.

إنّ المحبّة عند المتصوّفة مقام من أعلى المقامات في الطريق إلى اللَّه. وهي أساس كلّ الأحوال، وبموجبها تكون الأحوال، وبعدمها لا يكون شيء. وبهذا فالمحبّة ممّا يكتسبه العبد بمجاهداته.

وقد طوّر ابن عربي الحبّ الإلهيّ فقد "فَلْسَفَهُ" من حيث ماهيته وبواعثه حيناً، وأضفى عليه منازع ميتافيزيقيّة، فجعله أصل الوجود حيناً آخر، وهو بالإضافة إلى ذلك يفسّر الحبّ الإلهيّ من خلال وحدة الوجود التي هي غاية هذا الحبّ عنده، بل هي دعامة فلسفته الصوفيّة وعندئذ يكون الكلام على الحبّ الإلهيّ تحليلاً

---

(١) المرجع نفسه، ص٩٥.

(٢) عبد القاهر السهروردي، **عوارف المعارف**، بيروت، ١٩٦٦، ص٥٠٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٦٩.

فلسفيّاً يعكس ثقافته الدينيّة والفلسفيّة معاً[1].

وممّا له متين تعلّق بالحبّ عند الصوفيّة عموماً وعند ابن عربي خصوصاً: الجمال. فمحبّ لله متعلّق برؤية الجمال أينما وجده. وهيامه برؤية الجميل في كلّ موجود له صورة الجمال، لأنّ علامة الحبّ الإلهيّ عنده حبّ جميع الكائنات في كلّ الحَضَرَاتْ المعنويّة والحسيّة والخياليّة. ويعني ذلك أنّ المحبّ لا يكفي أن يتحقّق بمقام الجمال ليحبّ اللّه، بل لا بدّ أن يحبّ الجمال في كلّ مظهر وأن لا يقتصر حبُّهُ الجمالَ على صورة بعينها دون أخرى، لأنّ كلّ هذه المظاهر الجماليّة المختلفة هي مظاهر تجلّى اللّه فيها بجماله من اسمه الجميل. ومن ثمّ وجب أن يحبّها المحبّ لله من هذا الوجه. ومن هذا الوجه بالذات تتوثّق علاقة الحبّ بالجمال عند ابن عربي لا من حيث إنّ ثانيهما علّة الأوّل، بل لأنّهما معا يكشفان عن ترابط وثيق في مذهبه في الحبّ الإلهيّ عامّة ومذهبه في وحدة الوجود خاصّة. فالحبّ علّة وجود العالم، والجمال هو الصورة التي ظهر عليها العالم، وهو ما يعني ارتباط الحبّ والجمال بمنازع ميتافيزيقيّة موازية للمنازع الصوفيّة.

٢ ـ المعراج الروحي

لعلّ هذا المعراج الذي يتّخذ من المعراج النبويّ النموذج الذي يحاكيه، هو أخصّ خصائص إسلام المتصوّفة وعماده والأصل الكبير الذي يبنى عليه، وهو ما أطلق عليه المتصوّفة تسميات مختلفة، فهو

(١) أحمد محمود الجزار، **الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي**، القاهرة، ١٩٩١، ص١٤.

السفر والطريق والسّير والسّلوك، إذ لا يمكن الحديث عن تصوّف من دون سير وسلوك ومنازل ومقامات وأحوال، وبذلك أمكن أن نعرّف الإسلام الصّوفي بأنّه الطّريق إلى اللّه، والصوفي بأنّه السائر إلى ربّه. وهذه المسيرة إلى اللّه تلخّص التصوّف برمّته من أوّله إلى آخره.

ذلك أنّ هذا المعراج هو السّبيل إلى تحقيق الهدف الذي يصبون إليه ويسخّرون حياتهم له وهو الوصول إلى الحقّ والقرب منه عن طريق حالة روحيّة خاصّة يدركونه فيها إدراكاً ذوقيّاً مباشراً. في هذا المطلب تتمثّل الحياة عندهم ومن أجله يبذلون كلّ عزيز لديهم بما في ذلك أرواحهم[١].

ولذلك كان إسلام المتصوّفة في جوهره "حالاً" أو تجربة روحيّة خاصّة يعانيها الصوفي[٢]. ولتلك الحال من الصفات والخصائص ما يكفي لتمييزها عن غيرها ممّا تعانيه النّفس الإنسانيّة من أحوال أخرى. وإنّما ذهبنا إلى أنّ "**المعراج الروحي**" يلخّص التصوّف بدءاً ومنتهى، لأنّه ينطوي على جانبي الحياة الصوفيّة المختلفين المتمايزين المتكاملين في آن: الجانب العملي والجانب العرفاني أو جانب المجاهدة أو تطهير النفس وجانب الكشف والعرفان والمشاهدة والإشراق، الأوّل بمثابة المقدّمات والثاني بمثابة النتائج المترتّبة عن تلك المقدّمات. الأولى شجرة يتعهّدها السّالك إلى اللّه ويغذّيها بكلّ ما أوتي من غذاء روحيّ، والثانية بمثابة الثّمرة التي يجنيها من تلك الشّجرة. وما بين المقدّمات والنّتائج تكون الوسائط، وهي المقامات والأحوال، أو هي بعبارة الهروي الأنصاري

(١) أبو العلا عفيفي، **التصوّف: الثورة الروحية في الإسلام**، ص١١.

(٢) F. Skali, *La voie soufie*, Paris, 1993, p. 7.

(ت٤٨٢هـ/ ١٠٨٩م): «منازل السائرين إلى الحقّ المبين».

وتتخذ المجاهدة عند الصوفي أشكالاً متعدّدة منها الخلوة وهي من أقرب الرّياضات إلى الصّوفيّة وأحبّها إليهم، لأنّها تتيح للسّالك مواجهة نفسه والتّفتيش فيها وتنقيتها وتهيئتها لأن تصفو وتنجلي. ولا يتاح ذلك إلاّ بعد أن يفرّ المرء بدينه ونفسه عن دنيا النّاس. وقد ظهر منذ عهد مبكّر ميل الآحاد والجماعات إلى هذه الرّياضة لأنّها تساعد على سكون النّفس وجمع شتات الفكر[1].

ومنها إدامة الذكر. وهو في الأصل عبادة لا تتقيّد بصحبة أو رسم أو وقت، بل لا تتقيّد بترديد ألفاظ بعينها كاسم اللّه أو الصّلاة على النبيّ أو قراءة القرآن، لأنّ ذكر اللّه عمل يمارس في كلّ آن، فاللّه يُذكَر عند التّوبة وعند الزّهد وعند الرضا وعند التوكّل... بل إنّ أخفّ أنواع الذكر ذكر اللسان. وهو يتمّ عند بداية الطريق ويستمرّ طول المسير حتّى يفنى الذّاكر في المذكور. ولا شكّ في أنّ الخلوة تهيّء السّبيل إلى سلامة الذكر وتمامه على الوجه الأكمل[2].

إنّ المجاهدة في جوهرها ترويض للنّفس المتمرّدة وهي التي تدخل السّالك إلى الطّريق الموصل إلى اللّه، وقد أطبق أئمّة التصوّف جميعاً على أنّه لا سبيل إلى ولوج عالم السّير والسّلوك والصّفاء والروحانيّة من دون ترويض النّفس، وعماد رياضة النّفس منعها عن كلّ ما تتوق إليه وتشتهيه، ولا سيما الأشياء التي اعتادت عليها[3]. كلّ ذلك يدعم القول بأنّ المتصوّفة يتمثّلون الإسلام في جانبه

---

(١) إبراهيم بسيوني، **نشأة التصوّف الإسلامي**، ص١٥٧.

(٢) المرجع نفسه، ص١٦١.

(٣) قاسم غني، **تاريخ التصوف في الإسلام**، ص٤٣٣.

الرّوحي. فإذا به يستحيل عندهم إلى نشاط روحيّ خاصّ يعلن عن نفسه في صورة ما نسمّيه "التجربة الصوفيّة". وهذا النشاط الرّوحي ليس واحداً من أضرب النشاط العقلي المعروفة، ولكنّه شيء فوق الوعي العقلي، وإن شئت فسمّه وعياً متعالياً.

يبدأ هذا الوعي في الوقت الذي تستيقظ فيه النفس، أي في الوقت الذي تخرج فيه عن مألوف عادتها، أي عن الحال العقليّة الطبيعيّة، ثمّ يتحوّل تبعا لذلك مركز الاهتمام من "الذّات" إلى موضوع جديد تَجِدُّ النّفس في الوصول إليه واللّحاق به، وهذا التحوّل في مجرى الحياة الروحيّة هو الذي اصطلح متصوّفة الإسلام على تسميته بـ"التّوبة"، ولكنّهم لا يقصدون به الإقلاع عن الذّنوب فحسب، أو التحوّل المفاجئ من دين إلى دين، وإنّما يقصدون شيئاً آخر أبعد وأعمق من هذا كلّه، بل شيئاً هو أساس هذا كلّه، وهو التجرّد عن النّفس أو التخلّص منها، ـ والنفس هنا مرادف لجميع الشهوات ـ والإنابة التامّة إلى اللّه والإقبال بكنه الهمّة عليه.

وإذا كان خروج الإنسان إلى العالم يسمّى ميلاداً طبيعيّاً، فإنّ خروج الصّوفي إلى العالم الرّوحي الذي يتحكّم فيه وعيه المتعالي يسمّى ميلاداً روحيّاً. ومن خصائص التوبة الصوفيّة أن تصحبها حالة وجدانيّة عنيفة يرافقها شوق ملحّ نحو اللّه وشعور ديني عميق قويّ فيّاض[١].

إنّ الطريق الذي يسلكه المتصوفة إلى اللّه هو عندهم عروج من عالم الظاهر إلى عالم الحقيقة، أو من عالم الأرض إلى عالم

---

(١) عفيفي، **التصوّف: الثورة الروحية في الإسلام**، ص٢٣.

السماء، أو من عالم الشهادة إلى عالم الغيب. وأساس هذا التصوّر أنّ اللّه باعتباره الحقيقة الوجوديّة المطلقة هو أصل كلّ موجود ومصدره. فهو المقوّم للعالم، كما هو المقوّم للنفس، يطلبه الصّوفي بالصّعود إليه، ولا يتاح له ذلك الصّعود إلاّ بعد أن تتحوّل نفسه عن صفاتها وتتخلّص من أدرانها وكدوراتها فتفنى عن صفاتها، وتتحرّر من قيودها، بل إنّ عروجها إلى اللّه في كلّ خطوة تخطوها إليه رهين بالخطوات الجديدة التي تخطوها في طريق التصفية والتطهير. ومعنى هذا أنّ المعراج الروحي وليد التطهير وأعمال المجاهدة والرّياضة النفسيّة. فإنّ تطهير النّفس وتصفيتها بأعمال المجاهدة والرّياضة يلزم عنه لا محالة ترَقّ في سلّم المعراج الرّوحي، فلا غنى لأيّ صوفيّ عن أن ينظر إلى طريقه بالنّظرتين معاً. وهذا واضح كلّ الوضوح في كلام الصوفيّة عن المقامات وهي مراحل الطريق الصّوفي أو مراقي معراجه، فإنّ لكلّ من هذه المقامات ناحيتين: الأولى أنّها دور من أدوار حياة المجادهة والتّصفية النفسيّة، والثّانية أنّها مرقاة في سلّم الحياة الروحانيّة والمعراج إلى اللّه.

وإنّنا لنجد أبسط تصوير للمعراج الصّوفي عند متصوّفة المسلمين وأقدمه واضحاً في وصفهم للطريق الصّوفي وفي كلامهم عن مقامات السّالكين فيه. فهم يقسمون الطريق إلى مراحل يطلقون على كلّ مرحلة منها اسم "المقام" أي المنزلة الروحيّة التي يقيم بها السّالك أو يقيمه اللّه فيها حتى ينتقل إلى المنزلة التي تليها. ويختلف عدد هذه المقامات وأوصافها باختلاف الصوفيّة، فقد كانت في بداية النموّ الداخلي لحركة التصوّف بسيطة، تتألّف من عناصر قليلة، فهي عند الجنيد أربعة: «توبة تحلّ الإصرار وخوف يزيل الغرّة ورجاء مزعج

إلى طريق الخيرات ومراقبة اللّه في خواطر القلوب»[1]، وهي عند الطوسي سبع مقامات هي: التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكّل والرضا[2].

ولكنّها سرعان ما تضاعفت بعد ذلك، حتى إنّ الهروي الأنصاري المعاصر للقشيري أحصى في كتابه **منازل السائرين** مائة مقام[3]. ولكنّها تبتدئ بمقام التوبة وتنتهي بمقام المشاهدة في الجملة. ولا يرتقي السّالك في الطّريق من مقام إلى مقام حتى يستوفي أحكام المقام السّابق أو على حدّ عبارة الصّوفية أنفسهم حتى يتحقّق بآداب المقام السابق عن طريق منازلته. وقد رتّب الصوفيّة هذه المقامات بحسب رأيهم في توقّف كلّ مقام لاحق على المقام السابق عليه، كتوقف مقام التوكّل على مقام القناعة، ومقام التّسليم على مقام التوكّل، ومقام الإنابة على مقام التّوبة، ومقام الزهد على مقام الورع، وهكذا[4].

إلى جانب المقامات ذكروا الأحوال، وهي الأمور الروحيّة التي تعرض للسالك في الطريق إلى اللّه من قبض وبسط أو هيبة أو أُنس أو وجد أو شوق أو انزعاج أو شعور بالفرق أو بالجمع أو بالفناء أو بالبقاء أو بالغيبة أو بالحضور، ونحو ذلك من التجارب الروحيّة التي يعانيها الصوفي في المقامات. وقد عرّفوها بأنّها معان تَرِدُ على القلب

---

(١) السراج، **اللمع**، ص٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ص٦٥.

(٣) أبو إسماعيل الهروي، **منازل السائرين إلى الحق المبين**، تحقيق: عبد الحفيظ منصور، تونس، ١٩٨٩، ج١، ص٥٢.

(٤) عفيفي، **التصوّف: الثورة الروحية في الإسلام**، ص ١٣٤.

من غير تَعَمُّلٍ أو اجْتِلاَب أو اكتساب خلافاً للمقامات التي هي أمور كسبيّة صرف، لأنّها أعمال إرادية يقصد بها السالك إلى تحصيل فضيلة معيّنة من فضائل الطريق. فالمقامات مكاسب والأحوال مواهب، فما للعبد من جهد يدخل في باب المقامات، وما يُفاض عليه من لَدُنِ اللَّه فينقله درجة بعد درجة في رحلة السفر إليه يدخل في باب الأحوال[1].

وعلى هذا النحو تكون المقامات الصوفيّة أشبه شيء بمنازل طريق السّفر الحسّي، وتكون الأحوال أشبه شيء بما يعرض للمسافر في سفره من أحداث غير منظورة ومغامرات غير متوقّعة. وهذه الصّورة البسيطة للمعراج الصّوفي تمثّل الفكرة الأساسيّة في كلّ معراج روحي إلى اللَّه، لأنّها تمثّل طريقاً طويلاً شاقّاً فيه جهاد عنيف للبدن وشهواته، وللنفس ونزعاتها، وتخلّص تدريجي من العالم المادّي وسلطاته ومغرياته. ويقطع ذلك الطريق على مراحل تتخلى فيها النّفس عن صفاتها الذميمة، وتتحلّى بصفات أخرى حميدة. وبذلك تترقّى في سلّم التطوّر الرّوحي درجة درجة، حتى تصل إلى ما قُدّرَ لها أن تصل إليه من درجات القرب إلى اللَّه. وفي أثناء السير في الطريق تتكشّف للسّالك أحوال هي ثمرات لجهاده من جهة، ومواهب ربّانية يهبها اللَّه لمن يشاء من عباده من جهة أخرى، وترد على القلب في صورة بوارق أو لوامح، وتلقى فيه إلقاء، ولا يدري لها الصّوفي تعليلاً ولا عنها تعبيراً.

إنّ درس المقامات والأحوال باعتبارها من أخصّ خصائص

---

(١) بسيوني، **نشأة التصوّف الإسلامي**، ص١١٩.

الطّريق الصّوفي يدعم سمة أخرى من السّمات المركزيّة في الإسلام الصّوفي وهي السّمة الأخلاقية. فالسّالك بين حالين: حال مجاهدة للشّهوات والأهواء وتزكية للنّفس وتطهير لها من مرذول الأخلاق وتحلية لها لمحمودها، وحال تلقٍّ للفيض والإشراق والعرفان الإلهي. وبقدر مجاهدة النّفس تصفو مرآة القلب، ولا تزال موجّهة إلى *النّفحات الروحيّة. فالصّوفي بهذا الاعتبار في شغل دائم لتهيئة أسباب* الصّفاء بتجلية مرآة القلب، يحاسب نفسه في كلّ لحظة ويتلمّس مواقع النّفحات الإلهيّة في كلّ حين[(١)].

إنّ هذا المعراج الرّوحي المفضي إلى القرب من الحضرة الإلهيّة على قدر الطّاعة وعمق الإخلاص ودرجة التجرّد، خصّ المتصوّفة الدّرجات العلى منه بفضل بيان ومزيد شرح، فتكلّموا على الفناء والاتّحاد ووحدة الشّهود ووحدة الوجود، وقد شاع في الدّراسات الصوفيّة الحديثة التمييز القاطع بين وحدة الشّهود ووحدة الوجود. ولكن تمحيص النّصوص الصوفيّة يكشف لنا أنّهما درجتان من تجربة روحيّة واحدة، وأنّ وحدة الوجود حالة شعوريّة في الأصل، ولكن العارف لا يتحقّق بها دفعة واحدة، وإنّما تأتي بالتدريج ثمرة للمعراج الصّوفي حينما يفنى العارف عن شهود أفعاله ليشهد الفعل من اللّه محبوبه الأسمى، ثمّ يفنى عن كلّ ما سواه حتى يبلغ أعلى درجات الفناء من خلال اتحاده بالمحبوب، وليس هو اتحاداً على الحقيقة وإنّما هو إدراك العارف ذوقاً وشعوراً أنّه عين محبوبه وأنّه ما ثمّ إلاّ اللّه وحده وأنّ الأشياء موجودة به معدومة في نفسها. ومن ثمّ تكون

---

(١) زكي مبارك، التصوّف **الإسلامي في الأدب والأخلاق**، بيروت، د.ت، ص١٢٣.

وحدة الشّهود مرحلة تسبق وحدة الوجود، أو هي الوصول الأوّل، وصول البداية، بينما وحدة الوجود هي الوصول الأخير أو وصول النّهاية.

إنّ وحدة الشّهود درجة من درجات الفناء في المحبوب الأسمى، ولكنّها لا تمثّل الوصول إلى الغاية التي ينشدها الصّوفي المحبّ الفاني في حبّ اللّه، لأنّ تمام الوصول مقترن بالاتّحاد الذي هو أعلى درجات الفناء، وعنده تتحقّق وحدة الوجود، إذ وحدة الشّهود شرط لوحدة الوجود. إنّهما مستويان في تجربة روحيّة واحدة. أمّا تحليلهما والاستدلال عليهما فَطَوْرٌ يتلوهما. فكَوْنُ الوجود الحقّ واحداً ـ وهو جوهر وحدة الوجود ـ معنى يستشعره الصّوفي في حال الفناء بوجدانه، ثمّ يتبعه بعد ذلك بعقله وثقافته بياناً وبرهاناً. وقد يكون الفرق بين الشّعور به وجداناً والتّعبير عنه بياناً وبرهاناً، هو فرق ما بين حرارة العاطفة ودَفْق الوجدان وبرودة الفكرة وجفاف البرهان. ورغم ذلك يبقى الذوق والكشف مُقَدَّمَيْن على النّظر والتأمّل، لأنّه ما كلّ ذوق وكشف يمكن أن ينقال ويقبل العبارة، فمن المعاني ما «لا يعرف إلاّ من طريق الكشف والشّهود»[١] والشّهود يعطي رتبة «تذاق ولا تنقال ولا تنحكي»[٢]. وإذا أردنا استعمال مصطلح ابن عربي أمكن أن نطابق بين وحدة الشهود وما يسمّيه ابن عربي "سرّ الحال" ووحدة الوجود وما يسمّيه "سرّ الحقيقة"، «فسرّ الحقيقة يعطي أنّ العين واحدة والحكم مختلف، وسرّ الحال يُلَبِّسُ فيقول القائل بسرّ الحال "أنا اللّه" و"سبحاني" و "أنا من أهوى ومن أهوى أنا" (...)

---

(١) **الفتوحات المكّية**، ج٥، بيروت، ١٩٩٤، ص٥٠٨.

(٢) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

وللحقيقة عين يُشْهَدُ بها ما لا يشهد بعين الحال»[١]. وربّما وجدنا ابن عربي يجمع بين وحدة الشّهود ووحدة الوجود في مصطلح المشاهدة. فإذا الأولى هي «مشاهدة الحقّ في الخلق، وهي رؤية الحقّ في الأشياء»، وإذا الثانية «مشاهدة الحقّ بلا خلق وهي حقيقة اليقين بلا شكّ»[٢].

إنّ الفناء مفهوم جامع لتجربة روحيّة واحدة، تتضمّن درجات متصاعدة، أعلاها وحدة الشّهود، ثمّ الاتّحاد الذي يتطابق مع وحدة الوجود، وليس الفناء والاتّحاد غاية في حدّ ذاتيهما إلاّ بمقدار ما يحقّقان وحدة الوجود.

هذه الوحدة الوجوديّة وإن اصطبغت عند المتصوّفة وعلى رأسهم ابن عربي بصبغة فلسفيّة لا تُنْكَرُ، فإنّها تبقى قائمة على دعائم من الذّوق الصّوفي، فالأصل فيها تجربة الفناء. أمّا ما زاد عليها ممّا نجده في مؤلّفات ابن عربي وأتباعه، فهو عكوف على التجربة يحلّلونها، ويحاولون إثباتها بالعقل بعد ما عاشوها بالذّوق. ولذلك لاحظنا من الظّواهر المتواترة في نصوص ابن عربي إلحاحه المستمرّ على أنّ ما يخوض فيه من التصوّف الوحدويّ إنّما هو صادر عن ذوق وإلهام وكشف، وأنّه ما كتب منه حرفاً إلاّ «عن إملاء إلهيّ وإلقاء ربّاني أو نفث روحاني في روع كياني»[٣]. ورغم ذلك كان دائم الحرص على الإقناع وتصيّد الحجج من كلّ مجال وتأويل النّصوص

(١) المصدر نفسه، ج٤، ص١٩٥.

(٢) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٣) ابن عربي، **مواقع النجوم ومطالع أهلّة الأسرار والعلوم**، القاهرة، ١٩٠٧، ص٦.

الدّينية وليّ أعناقها أحياناً لتتلاءم مع مذهبه[1].

فلم تكن وحدة الوجود فكرة فلسفيّة خالصة، بل كانت ثمرة تجربة صوفيّة ولم تكن منقطعة عن التجارب الصوفيّة التي سبقتها، بل كانت منتظمة في سلكها مهتدية بهديها وإن كانت أشدّ عمقاً وأبعد غوراً.

إنّ وحدة الوجود، وإن لم يرد مصطلحها في كلام ابن عربي، ثابتة في سائر مؤلّفاته بلا شكّ. ولكنّها وحدة روحيّة لا ماديّة، قوامها أنّ «اللّه هو عين الوجود»[2]، وأنّه عين كلّ موجود من حيث حقيقة وجوده لا من حيث شيئيّته.

ومن الشّواهد الدالّة على أنّ وحدة الوجود هي في الأصل تجربة صوفيّة وحالة روحيّة أنّ ابن عربي قد أورد الحديث عنها في نطاق عبور المقامات والأحوال في الطريق إلى الحقّ، وأنّها من خصائص المحمّديين، ولا تكون إلاّ لأهل الأدب جلساء الحقّ الذين لهم «الثّبات على الشّهود وحالة الوجود ورؤيته بالعين التي يشهدونه بها في "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ"»[3].

إنّ وحدة الوجود عنده وعند غيره من المتصوّفة المسلمين القائلين بها لا تعني أنّ اللّه والعالم شيء واحد، فهذا ما حذّر منه ابن عربي بصريح لفظه في قوله: «ومن هنا زلّت أقدام طائفة عن مجرى التحقيق فقالت ما ثمّ إلاّ ترى، فجعلت العالم هو اللّه واللّه نفس

---

(١) راجع أطروحتنا: **وحدة الوجود في التصوّف الإسلامي**، تونس، كلّية الآداب، جامعة منّوبة، ٢٠٠٣، ص ص٥٣٥ ـ ٥٣٦ (مرقونة).

(٢) **الفتوحات المكية**، ج٤، ص٢٦٨.

(٣) المصدر نفسه، ج٤، ص٢٧. والآية من سورة الشورى ٤٢/ ١١.

العالم ليس أمراً آخر. وسببه هذا المشهد لأنّهم ما تحقّقوا به تحقق أهله، فلو تحقّقوا به ما قالوا بذلك وأثبتوا كلّ حقّ في موطنه علماً وكشفاً»[١]. ولا تعني وحدة الوجود عند ابن عربي وأشياعه أنّ اللّه هو عين الوجود بشيئيّته، وإنّما معناها عندهم أنّ اللّه هو الوجود الحقّ بمعنى أنّه حقيقة كلّ موجود، فما ثمّ إلاّ وجود واحد هو الوجود الحقّ، وكلّ ما في العالم من موجودات ليس إلاّ مجالي لوجوده. فحينما يقول ابن عربي: «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها»[٢]، فهو لا يعني أنّ اللّه هو عين الأشياء بشيئيّتها من حيث مجموعها، وإنّما يعني أنّ الحقّ من حيث وجوده عين حقيقة كلّ موجود، وأنّ كلّ موجود سواه مفتقر إلى وجوده لكي يوجد. ومن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم.

وقد ذهب ليو شايا Leo Schaya في مجال تمييز وحدة الوجود الصوفية الإسلامية عن الوحدة الماديّة الاندماجيّة إلى حدّ القول أنّه إذا أمكن الحديث عن وحدة وجود صوفية، فإنّها لا تتعلّق إلاّ بحقيقة اللّه الأزلية السرمدية اللاّنهائيّة، ولا شأن لها بالمخلوق العدمي. فالواحد الحقّ ليس الخلق والخلق ليس الحقّ، وليس ثمّة حلول للحقّ في الخلق ولا امتزاج بين الطّبيعتين الحقّ والخلق عند المتصوّفة فالخلق عدم واللّه هو الحقّ السرمدي للخلق العدمي، والوهم الوجودي مردّه إلى خلط الحقّ مع غير الحقّ، وهذا الخلط مردّه إلى الجهل[٣].

---

(١) «كتاب المسائل»، ضمن: **رسائل ابن عربي**، بيروت، ١٩٩٧، ص٤٠٢.

(٢) **الفتوحات**، ج٤، ص١٥٩.

(٣) L. Schaya, *La doctrine soufique de l'Unité*, Paris, 1962, p. 27.

هذا هو الأساس الفلسفي لوحدة الوجود ولكنها وإن ظهرت في لبوس فلسفي، فإنّها تبقى قائمة على تجربة ذوقية شعورية. ولذلك انتبه بعض الدارسين إلى أنّ فلسفة ابن عربي في وحدة الوجود لا يمكن أن تنفصل عن تجربته الصوفية[١]، ونبّه بعضهم إلى أنّ تصوّف ابن عربي عموماً هو حكمة غنوصيّة تقودها تجربة روحيّة، ولا تكون هذه الحكمة قريبة المنال يسيرة الفهم إلاّ عند الاستعانة بالتجربة[٢]. ذلك أنّ العبد في حال فنائه في اللّه يتحقّق بوحدته مع الحقّ، فيكون حقّاً في صورة خلق أو يكون هو الحقّ بصفاته لا بذاته. ولكنّه يعود من الفناء إلى البقاء، أو من الوصل إلى الفصل، ليثبت الفارق بينه وبين ربّه، فوحدته شعوريّة روحيّة تتمّ في حال الفناء، حتّى إذ عاد إلى صحوه وبقائه أدرك مقامه من اللّه وأنّه عبد اللّه في كلّ حال وأنْ لا نسبة بين العبد والرب إلاّ ربوبيّة الرب ومربوبيّة العبد.

ذاك ما عبّر عنه ابن عربي بقوله: إنّ الموحّد إذا عرج في معارج الحقائق وحصّل ضرباً من مكاشفات اتحاد الرقائق والدقائق، وصحا بعد ما سكر ونُشِرَ بعدما قُبِر، لا بدّ من ملازمة الأدب وتباين الرتب ومعرفة النسب والوقوف عند العلة والسّبب[٣].

إنّ الأصل في وحدة الوجود عند ابن عربي هو تجربة الفناء أمّا

---

(١) R. Avens, «Prophetic Philosophy of Ibn ᶜArabi», in: *Hamdard Islamicus*, vol. IX, nº 4, Winter, 1986, p. 9.

(٢) L. Gardet, «Expérience et Gnose chez Ibn ᶜArabī», in: *Memorial Ibn ᶜArabī*, le Caire, 1969, p. 271.

(٣) ابن عربي، «الرسالة المشهديّة»، ضمن: **تاج الرسائل ومنهاج الوسائل**، ص ص ٦٠٤ ـ ٦٠٥.

ما زاد عليها مما نجده في **فصوص الحكم** و**الفتوحات المكيّة** وغيرهما فهو عكوفه على تجربته يحاول إثباتها عقلاً بعد أن عاشها ذوقاً[١].

لقد كان كلامه على وحدة الوجود في نطاق تجربة الفناء، فناء المحبّ في المحبوب الأسمى وتلك هي "حال الوصل" بتعبيره، ولا بدّ بعدها من فصل وتمايز يشير إليه بقوله: «وعندنا الفصل هو تمييزك عنه بعد كونه سمعك وبصرك (...) ولكن من شرط هذا الفصل والوصل أن يكون في مقام المحبّة»[٢].

ومن الواضح أن ابن عربي حريص على التمييز بينه وبين اللّه، فهو يدرك عبوديّته أمام ربوبيّة مولاه. ووحدته الوجوديّة إنّما تتمّ في حال الفناء حيث يدرك أن وجود اللّه هو عين حقيقة كلّ موجود، وأن لا موجود على الحقيقة إلاّ اللّه، ويشاهد أثناء تلبّسه بحال الفناء افتقاره إلى الوجود الحقّ. ذلك ما أكّده بقوله: «الفناء الذي لا تشاهد فيه فقرك لا يعوّل عليه»[٣].

وحاصل الأمر أنّه يبقى في نهاية المطاف مقرّاً بأنّ الرب ربّ وأنّ العبد عبد وأنّ الخالق غير المخلوق، ولعلّ ذلك ما جعل ابن تيمية (ت٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م) يعتبره أقرب الصوفيّة المتفلسفين إلى الإسلام، لما في كلامه من "الكلام الجيّد" على حدّ قوله[٤].

ومن ثمّ تبين خطأ الظّنّ الشّائع عند النّاس عموماً وعند كثير من

(١) انظر أطروحتنا: **وحدة الوجود في التصوف الإسلامي**، ص٤٢٥.
(٢) **الفتوحات المكية**، ج٤، ص١٩٧.
(٣) رسالة «لا يعوّل عليه»، ضمن: **رسائل ابن عربي**، ص٢٧٥.
(٤) **مجموع الرسائل والمسائل**، القاهرة، ١٣٤٩هـ، ج٤، ص٦ وص٢٦.

الكتّاب قديماً[1] وحديثاً[2] من أنّ مذهب وحدة الوجود مذهب مادي إلحادي، وأنّ القول بوحدة الوجود يتّفق مع المذهب المادّي القائل بأنّ مرجع كلّ شيء إلى المادّة[3]، بينما الوحدة التي يقول بها ابن عربي وأتباعه ليست من المادّية في شيء. فليست وحدته ماديّة اندماجيّة بمعنى أنّ الحقيقة الوجوديّة هي هذا العالم المادي الماثل أمام حواسّنا، وإنّما هي وحدة وجود مثاليّة أو روحيّة تقرّر وجود حقيقة عليا هي الحقّ الظاهر في صور الموجودات، وأنّ هذه الموجودات في حكم العدم، لأنّ وجودها ليس بذاتها وإنّما وجودها باللّه.

إنّ الأصل الذي تقوم عليه عقيدة ابن عربي ومذهبه وفلسفته هو أنّ الوجود واحد هو اللّه: «الوجود الذي هو أصل الأصول هو اللّه تعالى»، وقوله: «أقول إنّ الحقّ هو عين الوجود»[4]. ويمكن أن نزعم ـ من دون مبالغة ـ أنّ آلاف الصّفحات التي حبّرها وأفنى عمره في تحريرها في مئات المؤلّفات كانت استدلالاً على هذه الحقيقة وإقناعاً بها من طريقين مختلفين ولكنّهما متكاملان: طريق الذوق والوجدان وطريق العقل والبرهان.

ولمّا كان الوجود هو اللّه كان وجود الموجودات أعلاها وأدناها

---

(١) مثل: الحسين بن عبد الرحمن بن الأهدل، **كتاب كشف الغطاء عن حقائق التوحيد وعقائد الموحّدين وذكر الأئمّة الأشعريّين ومن خالفهم من المبتدعين وبيان حال ابن عربي وأتباعه المارقين**، تقديم: أحمد بكير محمود، د. م. ن.، د. ت.

(٢) مثل: محمد جواد مغنية، **نظرات في التصوّف والكرامات**، بيروت، د.ت.

(٣) المرجع نفسه، ص٦٩.

(٤) **الفتوحات**، ج٣، ص٥٦٥.

أسماها وأخسّها محسوسها ومعقولها وموهومها هو اللَّه، فجوهرها واحد، واللَّه «من حيث الوجود عين الموجودات»[1].

لَـيْـسَ فِـي الأَكْـوَانِ شَـيْءٌ غَـيْـرُهُ فَـهْـوَ الـوُجُـودُ[2]

ولكن مثل هذه الأقوال توهم الناظر المتعجّل أنّ الموجودات هي اللَّه، وأنّ اللَّه هو الموجودات، وهذه الفكرة هي التي تقوم عليها وحدة الوجود الاندماجيّة، وما أبعدها عن فكر ابن عربي وروحانيّته، فالمقصود منها ومن أمثالها المتواترة في مؤلّفاته أن الوجود الذي قامت به جميع الموجودات هو اللَّه، «فالحقّ هو عين الوجود الذي استفادته الممكنات فما ثمّ إلاّ وجود عين الحق لا غيره»[3].

إنّ الوجود عند ابن عربي ذات واحدة لها عدد لا يتناهى من النّسب والإضافات والعلامات، يكنّى عنها بالأسماء الإلهيّة، فإذا ظهرت تلك الأسماء في الصور الخارجيّة سمّيت باسم الموجودات، فالوحدة ترجع إلى الذّات في أحديّتها المطلقة، والكثرة وهي ما يقع فيه الاختلاف بين الموجودات ترجع إلى هذه النّسب والإضافات والعلاقات، وهي التي يصطلح عليها ابن عربي بالألوهيّة أو الألوهة. فالذّات المجرّدة عن الأسماء تقف بمعزل عن العالم منزّهة عن أيّ معرفة بعيدة عن أيّ إدراك لامتناع المناسبة بينها وبين العالم والإنسان[4].

وقد أفضت وحدة الوجود الصوفيّة إلى نتائج من أبرزها القول

---

(١) **فصوص الحكم**، بيروت، ١٩٨٠، ج١، ص٧٦.
(٢) **الفتوحات**، ج٧، ص٢٤٨.
(٣) المصدر نفسه، ج٥، ص٤٠٨.
(٤) أطروحتنا: **وحدة الوجود في التصوّف الإسلامي**، ص٢٧٤.

بالرحمة الإلهية الشاملة التي سيؤول إليها البشر جميعاً مؤمنهم وكافرهم، بَرُّهُمْ وفاجرهم، وهو ما سيصبغ التصوّف الوجودي بنزعة تفاؤليّة عامّة لا ترى في الوجود شرّاً ولا نقصاً، فالوجود وإن تكثّرت مظاهره، فإنّه يرتدّ إلى مبدأ واحد هو اللّه، وهو الخير المحض، ومن هذا التصوّر للوجود يتّسع قلب ابن عربي وغيره من صوفية وحدة الوجود ليسع كلّ المعتقدات لأنّهم يدينون بدين الحبّ، والحبّ جوهر كلّ عبادة وأساس كلّ عقيدة.

وبذلك حاول الصوفيّة أن يتجاوزوا تناقضات الواقع وصراعاته وكانت فلسفتهم محاولة لرفع تلك التّناقضات وحلّ تلك الصّراعات، في مستوى الفكر والعقيدة فأسفر ذلك عن عقيدة الحبّ الشّاملة والرحمة الإلهيّة الواسعة التي بها افتتح الوجود وإليها يؤول. ولكن حلولهم ظلّت نظريّة أشبه ما تكون بالحلم الكبير تفيق منه فيَفْجَؤُكَ قبح العالم وشراسة الصّراع الذي يخوضه البشر في هذه الدّنيا.

هكذا نجد المعراج الصّوفي وقد بدأ تجربة فرديّة حميمة شديدة اللصوق بالذات وأشواقها ينتهي بالتفكير في البشريّة ومصيرها، مما يدلّ على أنّ الصّوفي مهما انكفأ على ذاته يستبطن أغوارها، فإنّ الجماعة تتسلّل إلى أعماق تفكيره لا يستطيع أن ينفك عنها، وإذا به يبحث عن حلول لتناقضاتها على طريقة الخاصّة ولا أدلّ على ذلك من الدور الذي ستنهض به نظريّة **الولاية**[1] في المجتمعات

(١) عن الولاية يُرْجعُ إلى: الحكيم الترمذي، **ختم الأولياء**، تحقيق: عثمان يحيى، بيروت، ١٩٦٥؛ ونورالدين المكشر، **الولاية في التراث الصوفي**، رسالة دكتوراه مرقونة، كلية الآداب منوبة ٢٠٠٢. وعن الولاية من خلال كتب المناقب يرجع إلى: نيللي سلامة عامري، **الولاية والمجتمع**، منشورات كلية =

الإسلاميّة، تلك الولاية التي هي أعلى درجات القرب من اللّه ومنتهى المعراج إليه. هنالك يصطفيه اللّه وليّاً من أوليائه.

والوليّ عند الصوفيّة له معنيان كما ورد في الرّسالة القشيريّة:

أولهما أن يكون فعيلاً بمعنى مفعول كقتيل وجريح بمعنى مقتول ومجروح، وهو الذي يتولى الحق حفظه وحراسته فلا يَكِلْهُ إلى نفسه لحظة، بل يتولّى رعايته على التوالي ويديم توفيقه إلى الطاعات.

و**ثانيهما** أن يكون فعيلاً مبالغة من الفاعل كالعليم والقدير، فيكون معناه من يتولّى عبادة اللّه وطاعته، فطاعته تجري على التوالي من غير أن تتخلّلها معصية فيكون وليّاً بمعنى توالي طاعته لربّه، ووليّاً بمعنى توالي فضل ربّه عليه. وكلا المعنيين يجب تحقيقه حتى يكون الوليّ وليّاً، فيجب أن يتحقّق قيامه بحقوق اللّه على الاستقصاء والاستيفاء، ويتحقّق دوام حفظ اللّه إياه في السرّاء والضرّاء، ومن شرطه أن يكون محفوظاً، كما أن من شرط النبيّ أن يكون معصوماً"[1]. فالولاية عندهم عبارة عن دوام الاشتغال باللّه والتقرّب إليه بطاعته، وإذا كان العبد بهذه الحالة فلا يخاف من شيء ولا يحزن من شيء، لأنّ مقام الولاية والمعرفة منعه من أن يخاف أو يحزن. فالولي عندهم هو الواصل إلى مرتبة العرفان عن الطريق الموصلة إلى تلك المرتبة في رأيهم وهو العارف أيضاً.

والواصل إلى درجة العرفان تنكشف له الحُجُبُ ويشهد من علم

= الآداب منوبة، تونس، ٢٠٠١؛ وزهير بن يوسف، **الصوفية بإفريقيّة من خلال المدونة المنقبية**، رسالة دكتوراه مرقونة، كلية الآداب منوبة، تونس، ١٩٩٩.

(١) **الرسالة القشيرية**، ص ص٢٥٩ ـ ٢٦٠.

اللّه ما لا يشهده سواه، وتظهر على يديه الكرامة[1] التي هي أمر خارق للعادة. يقول المتصوفة إنّ ظهور الكرامات جائز بل واقع، وهي أمور ناقضة للعادة غير مقترنة بدعوى النبوّة، وهي عون للولي على طاعته ومقوية ليقينه وحاملة له على حسن استقامته ودالّة على صدق الولاية إن ادعاها.

هذه الكرامات من جنس إجابة الدعاء والإخبار بمجيء زيد من سفره وعافية عمرو من مرضه. فأمّا جنس ما هو معجزة للأنبياء كإحياء الموتى وتسبيح الحصى فيقول بعض الصوفية إنّه لا يكون للأولياء[2].

ولا خلاف عندهم في جواز الولاية وما يتبعها من الكرامة والعرفان للنساء، وفي هذا دليل على أنّ مجال الإلهام يستوي فيه النساء والرجال. فلا عائق يعوق المرأة عن أن تسمو بروحها إلى أقصى غايات السمو المقدورة للبشر عند الصوفيّة، وهي الوصول إلى درجة العرفان والولاية، وتشهد من جلال الحضرة الربوبيّة ما لا يشهده سائر البشر[3].

---

(١) في معنى الكرامة انظر: محمد بن الطيب الباقلاني، **كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات**، ط. الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، بيروت، ١٩٥٨، ص٥٠ وما بعدها. وانظر أيضاً: ابن تيميّة، «قاعدة في المعجزات والكرامات وخوارق العادات»، في: **مجموع الرسائل والمسائل**، القاهرة، ١٣٤٩هـ، ج٥. ومادة: «كرامة» في: *EI*$_2$, Tome IV, pp. 639 - 641. [L. Gardet].

(٢) مصطفى عبد الرزاق، **الإسلام والتصوّف**، ص٥٣.

(٣) انظر: N. et L. Amri, *Les femmes soufies ou la passion de Dieu*, éd. Dangle, (France), 1992. وانظر أيضاً: M. Chodkiezicz, *La sainteté féminine, dans l'hagiographie islamique: Saints orientaux*, Paris, 1995, pp. 99 - 115.

٣ ـ الذوق القلبي

يعدّ الجانب الذوقي دعامة من دعائم الإسلام الصوفي باعتباره في الأصل تجربة روحيّة يعيشها السالك. ولمّا كان التصوّف أحوالاً يتلبّس بها الصوفي ويعانيها في معراجه الروحي، كان تجربة شخصيّة حميمة بين العبد ومولاه. فهي بهذا الاعتبار شؤون خاصّة تدور بين السّالك وربّه. ولمّا كانت ثمرة تلك التجربة الروحيّة طائفة من المكاشفات والأسرار والفيوض والنفحات يعجز عامّة النّاس عن فهمها، بل ربّما أضرّت بسامعها عندهم، فمن لم يُجَرِّبْهَا لم يعرف حقيقتها مهما وُصِفَتْ له ومهما فُسّرت حقيقتها. فمثل الصوفي كمثل أحد الشعراء سئل عن العشق فقال: «كونوا مثلي تعرفوه». وذلك لأنّ الأمور التي تتعلّق بالوجدان لا تنفذ إلى النفس إلاّ بطريق الوجدان[(١)].

وقد نبّه الغزالي إلى هذه الخاصيّة الأساسيّة للمتصوّفة بقوله: «وظهر لي أن أخصّ خواصّهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلّم، بل بالذوق والحال وتبدّل الصفات... فعلمت يقينا أنّهم (أي الصوفيّة) أرباب أحوال لا أصحاب أقوال، وأنّ ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصّلت، ولم يبق إلاّ ما لا سبيل إليه بالسماع والعلم بل بالذوق والسّلوك»[(٢)].

وهذه شهادة صريحة من الغزالي بأنّ التصوّف في صميمه تجربة

---

(١) عبد الباري الندوي، **بين التصوّف والحياة**، ص١٦٣.

(٢) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تحقيق: سميح دغيم، بيروت، ١٩٩٣، ص ص ٢٦ ـ ٢٧.

روحيّة، وأنّه شيء مختلف تمام الاختلاف عن العلم وعن الفلسفة ولا يكتسب بهما، ولا يستند إليهما، بل هو وليد العمل والمجاهدة النفسيّة أو السّلوك المرسوم في الطريق الصّوفي. ولذلك تميّز الصوفيّة دوماً بتغليب الذوق القلبي على النظر العقلي، ولا يعني ذلك بالضرورة إعراضاً عن العقل وإهمالاً له، فقد وجدنا لبعض المتصوّفة فلسفة صوفيّة، ولكنّها في جميع الأحوال كانت تأييداً لمشاهداتهم وتجاربهم وتعضيداً لها ولم تكن شيئاً مستقلاً عنها[1].

إنّ هذه المجاهدة المفضية إلى صفاء القلب وانجلائه بطرق مختلفة[2] مقدمة ضرورية لتلقي النفحات الإلهية والمعارف اللدنية، وهي معارف ذوقية وجدانيّة، حيث تتكشّف للقلب بعض الحقائق الكونية والأعمال الحسنة والقبيحة والحقائق الإلهية المتعلقة بالذات والصفات، وعلى وجه الخصوص الشؤون المتعلقة بالمعاملة بين اللّه والعبد، ويلقي اللّه في قلب العبد علوماً غريبة ومعارف قلبيّة ووَارِدَاتٍ عجيبة ووجدانيات مختلفة من شوق وذوق وحبّ وأنس ومهابة، ويبيّن له على سبيل الإلهام أسرارها وأحكامها وكيف يمكن تقوية الصّلة بين اللّه وبينه، وما إلى ذلك ممّا تتضاءل أمام متعته الدنيا وما فيها، ويسمّي الصوفيّة هذه الشؤون أحوالاً، ويسمّونها كشفاً إلهياً لا نظير له في اللذة والمتعة، وتنهض بعظيم الأثر في مزيد تقرّب العبد من ربّه[3]. كما يقال لهذه المكاشفات "حقيقة"، وتسمّى

(١) أبو العلا عفيفي، **التصوف: الثورة الروحية في الإسلام**، ص١٥.

(٢) عن طرائق الصوفية في تطهير القلب انظر: M. Valiuddin, «Cleasing of the Heart, The Sufi Approach», in: *Studies in Islam*, vol. VII, January, 1970, pp. 29 - 61.

(٣) الندوي، **بين التصوّف والحياة**، ص٢٢١.

"معرفة"، ويدعى صاحب الكشف "محققاً" و"عارفاً"[1].

والمعرفة عند الصوفية هي غاية الغايات من رحلتهم الشاقّة المضنية، وهي خلاصة المذاقات الرائقة التي أتيحت لهم بعد أن صقلوا بالمجاهدة والرياضة إرادتهم: وهي لا تحصل إلاّ إذا امتلأ القلب تماماً بنور اللّه.

إنّ الوجدان إذا امتلأ بالمحبوب انخلع العبد عن العالم الخارجي، بل حتى عن نفسه وإرادته ووعيه، وانطلق إلى أودية الفناء والمحو، وعندئذ يصبح مشمولاً برعاية اللّه ورهن مشيئته فيريه من آياته الكبرى، ويفيض عليه من الدقائق والرقائق ما لا يخطر على قلب بشر، وذلك فضل من اللّه يؤتيه من يشاء. وذلك أيضاً الفرق بين أهل العقول والعلوم وأهل القلوب والأذواق. والفرق بين تلك المذاقات فرق في الدرجة لا في النوع، لأنّها جميعاً من ثمرات الحبّ الإلهي. وآية ذلك أنّ الصوفي يحيا حياته بين الوجد والفقد والصحو والمحو حسب ما توجهه الإرادة الإلهية من دون أن يملك في نفسه شيئاً»[2].

وقد عبّر الصوفيّة عن صعوبة التعبير عمّا يشعرون به في مكاشفاتهم ومواجيدهم ومشاهداتهم، وبيّنوا أنّ التجربة الصوفيّة باعتبارها ثمرة معرفة إلهاميّة حدْسيّة مباشرة بغير وسائط من مقدمات وقضايا وبراهين أو تجريب، هي إدراك ذاتي لا يمكن تعميمه. فهي ممّا لا يمكن الاطّلاع عليه، أي نقله من إنسان إلى آخر إلاّ بمعاناة التجربة نفسها. فإذا كانت علوم الفقهاء تُنَالُ بالتعلم والاكتساب، فإنّ التصوّف ليس مما يمكن وضع الحدود له لأنّه في صميمه إشارات

(١) المرجع نفسه، ص٢٢٢.
(٢) بسيوني، **نشأة التصوف الإسلامي**، ص١٦٩.

ونفحات وبَوَادِهُ وعطايا وهبات يغترفها أهلها من بحر العطاء الإلهي الذي لا ينتهي مدده. يقول الكلاباذي: «مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد ولا يعرفها إلاّ من نازل تلك الأحوال وحلّ تلك المقامات»[1].

وهذا ممّا يدلّ على أنّ من أخصّ خصائص التصوّف ادّعاء أهله قيامه على الذوق والكشف دون العقل والمنطق، لأنّه في طور فوق طور العقل، قال ابن عربي: «ومن أصولنا أنّا لا نتكلّم إلاّ عن ذوق»[2].

وقد نبّه محمد إقبال (ت ١٣٥٦هـ/١٩٣٨م) على هذه الخاصيّة الذوقيّة في المعرفة الصوفيّة باعتبارها معرفة مباشرة لا يمكن أن ينقلها إنسان إلى آخر، وذلك لأنّ الحالات الصوفيّة أشبه بالشّعور منها بالتعقّل. وما يعانيه الصوفي من تفسير لمحتويات شعوره الديني يمكن أن يبلغ إلى الناس على صورة قضايا، ولكن محتويات الشعور الديني لا يمكن أن ينقلها إلى غيره[3].

ثمّ إنّ من خصائص هذه المعرفة الصوفيّة التي يصل إليها الصوفي عن طريق التطهّر الرّوحي والمجاهدة والتزكية والتصفية أنّها معرفة يقينية تتجاوز في صفائها ووضوحها ألوان المعارف الأخرى. ذلك أنّ الصوفي يرى أنّ القلب عند تطهّره وتزكيته من الصفات المذمومة ثم إخماد القوى البشريّة ومحاذاة جانب الحق به، يرتفع له

---

(١) **التعرف لمذهب أهل التصوّف**، ص١٠٠.

(٢) **الفتوحات**، ج٣، ص٩١.

(٣) محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، القاهرة، ١٩٥٥، ص٢٨.

الحجاب ويتجلّى فيه النور الإلهي، فتنكشف له بذلك أسرار الوجود علوية وسفلية وملكوت السماوات والأرض، وتتضح له معاني العلوم والصنائع، وتنحلّ جميع الشكوك والشُبَهِ ويطلع على ضمائر القلوب وأسرار الوجود، وتنكشف له معاني المشتبهات الواردة في الشرع حتّى تحصل له المعرفة بحقائق الوجود كلها على ما هي عليه: «...فعلم المكاشفة أن يرتفع الغطاء حتى تتضح جليّة الحق في هذه الأمور كلها اتضاحاً يحصل به اليقين الذي يجري مجرى العيان من غير تعلّم واكتساب»(١).

هكذا أسّس المتصوفة بالإضافة إلى نظامهم في السلوك منهجاً في المعرفة أساسه التأمّل الباطني والمجاهدة الروحيّة والذوق القلبي. وهي سُبُلٌ تأخذ الصوفي السالك في مدارج المعرفة حتى ينتهي إلى اليقين ومشاهدة الحقائق على ما هي عليه مُصَفَّاة خالصة لا تشوبها شائبة. وبذلك أدخلوا في الإسلام لوناً جديداً من المعارف زعموا أنّها تقوم على "الإلهام" و"الكشف" و"الذوق"، وقد اصطلح عليه بعضهم بـ"الإشراقات" على النفس عند تجرّدها(٢).

وقد أرسى هذا المنهج في المعرفة ودافع عنه أعلام من كبار المتصوفة منهم الغزالي (ت٥٠٥هـ/ ١١١١م) ممّا حمل بعض الدّارسين على الحديث عن ابستيمولوجيا صوفية(٣) عنده، إذ يقول أبو حامد مقرّراً منهج الإلهام: «فمن ظنّ أنّ الكشف (أي انكشاف حقائق

---

(١) ابن خلدون، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، ص٢٠٩.

(٢) عبدو الحلو، مادة: "إشراقيّة"، في: **الموسوعة الفلسفيّة العربيّة**، بيروت، ١٩٨٨، المجلد الثاني، القسم الأوّل، ص١٠٩.

(٣) A. Knysh, *Islamic Mysticism*, Leyden, 2000, p. 311.

الأشياء للإنسان) موقوف على الأدلة المحرّرة، فقد ضيّق رحمة اللّه الواسعة»، ويعلن أنّ الإلهام ممكن وواقع فيقول: «فأمّا النظّار ذوو الاعتبار فلم ينكروا وجود هذا الطريق وإمكانه وإفضاءه إلى هذا المقصد على الندور، فإنّه أكثر أحوال الأنبياء والأولياء، ولكن استوعروا هذا الطريق، واستبطؤوا ثمرته، واستبعدوا استجماع شروطه وزعموا أنّ محو العلائق إلى ذلك الحدّ كالمتعذّر، وإن حصل في حال فثباته أبعد منه، إذ أدنى وسواس وخاطر يشوش القلب»[1].

وممّا تميّز به الغزالي في هذا المجال أنّه جعل التصوّف طريقاً إلى المعرفة باللّه واضح المعالم والحدود مستخدماً ثقافته المتنوّعة. ومن هنا يمكن اعتبار نظريّته في المعرفة نظرية متكاملة إذا قورنت بما خلّفه السابقون عليه فيها من أقوال متفرّقة[2].

إنّ هذا المنهج الذي اصطنعه الصوفيّة ويعرف عندهم بـ"الكشف" منهج ذوقيّ خاصّ، وهو إدراك وجداني مباشر يختلف عن الإدراك الحسي المباشر والإدراك العقلي المباشر، ويعرفه الطوسي بقوله: «الكشف بيان ما يستتر على الفهم فيُكْشَفُ عنه للعبد كأنّه رأي عين»[3]. ويرى الغزالي أن الصوفيّة «انكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعلّم والدراسة والكتابة للكتب، بل بالزّهد في الدّنيا والتبرّي من علائقها وتفريغ القلب من شواغلها والإقبال بكنه الهمّة على اللّه تعالى، فمن كان لله كان اللّه له»[4]،

(١) **إحياء علوم الدّين**، ج٣، ص٢٠.
(٢) أبو الوفا التفتازاني، **مدخل إلى التصوّف الإسلامي**، ص١٧٢.
(٣) **اللّمع**، ص٤٢٢.
(٤) **إحياء علوم الدّين**، ج٣، ص١٩.

«وكلّ حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلّم فهي بطريق الكشف والإلهام»[1].

وهكذا انتهى المتصوفة عموماً إلى القول بأنّ البصيرة الكاشفة بوسعها أن تدرك في لمحة خاطفة ما يعجز العقل عن إدراكه مهما أطال التفكير وأمعن فيه، بل إنّ علم الإنسان لا يَكْمُلُ إن اقتصر على ما تأتي به الحواس أو يدركه العقل بالاستدلال، يقول ابن عربي في هذا السّبيل: «فكلّ علم لا يحصل إلاّ عن عمل وتقوى وسلوك فهو معرفة لأنّه عن كشف محقّق لا تدخله الشُبَهُ، بخلاف العلم الحاصل من النّظر الفكريّ لا يَسْلَمُ أبداً من دخول الشُبَهِ عليه والحيرة فيه والقدح في الأمر الموصل إليه»[2].

ورغم إصرار المتكلّمين والأصوليين والفقهاء والفلاسفة العقليين على ردّ الإلهام، فإنّ الصوفيّة واصلوا جهدهم من أجل تمكينه وإرساخه والانتهاء إلى أنّ المعرفة الحقّ هي ما كانت ذوقية كشفيّة ومما يتوصّل إليه من طريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات الذميمة وقطع العلائق كلّها والإقبال بكنه الهمّة على اللّه، حتى إذا تولّى اللّه أمر القلب فاضت عليه الرحمة، وأشرق النّور في القلب، وانشرح الصدر، وانكشف له سرّ الملكوت، وانفتح عن وجه القلب حجاب الغرّة بلطف الرّحمة، وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهيّة. فقد جاء في القرآن: «والذِينَ جَاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا». (العنكبوت ٢٩/ ٦٩). فليس على العبد إلاّ الاستعداد بالتصفية المجرّدة، وإحضار الهمّة مع الإرادة الصادقة والتعطّش التام والترصّد بدوام الانتظار لما

(١) المصدر نفسه، ج٣، ص٢٠.
(٢) **الفتوحات**، ج٣، ص٥٤٣.

يفتحه اللّه تعالى من الرحمة، كما فتحها على الأنبياء والأولياء بهذه الطريقة... وعند ذلك إذا صدقت إرادته وصفت همّته وحسنت مواظبته تلمع لوامع الحقّ في قلبه ويرتفع الحجاب بلطف خفيّ من اللّه تعالى فينكشف له الغيب، ويحصل على اليقين. وذلك مقام المكاشفة[١].

ويقول ابن عربي مقرّراً قول من سبقوه مؤكّداً إيّاه: «إنّ المؤمن المتأدّب بآداب ربّه المحافظة على شريعته، إذا لزم الخلوة والذّكر وفرغ فكره مما سواه وقصد فقيراً لا شيء له عند باب ربّه، حينئذ يمنحه اللّه تعالى ويعطيه من العلوم والأسرار والمعارف الربانيّة التي منّ بها اللّه سبحانه على عبده الخضر، فقال تعالى: "عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا" (الكهف ١٨/ ٦٥)، وقال تعالى: "وَاتَّقُوا اللَّه وَيُعْلِمُكُمُ اللَّهُ" (البقرة ٢٨/ ٢٨٦)، وقال: "إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا" (الأنفال ٨/ ٥٩) (...) والفرقان أعلى فيوضات الإلهام فحينئذ يحصل لصاحب الهمّة في الخلوة مع ربّه جلّت هيبته وعظمت منّته من العلوم ما يغيب عند كلّ متكلّم على البسيطة لأنّها مِنّة من الوهّاب العليم»[٢].

ولكنّ المعرفة لا تحصل فقط بالخلوة والذّكر، فإنّها في الأصل مجرّد وسائل يُسْتَعَانُ بها لتجلية القلب في طريقه إلى اللّه، ولذلك لا بدّ للإنسان من الترقّي في المقامات، فهي خطوات على طريق المعرفة اللدنية إذا ما أحكم كلّ مقام منها. ومعظم المقامات الموصلة

(١) **الإحياء**، ج٣، ص١٩.
(٢) **الفتوحات**، ج٦، ص٤٧٩.

إلى الحب الإلهي هي نفسها المقامات التي تيسّر على الإنسان أيضاً حصول المعرفة باللَّه[1].

وتقوم المعرفة الصوفية (الحدسية) على جملة خصائص عامّة مشتركة هي أنّها:

أ ـ معرفة مطلقة مباشرة ولحظيّة وتستعصي على التعبير.

ب ـ وتتميّز بالصدق والثبات.

ج ـ وشروط حصولها نوعُ توحّد بين الذّات والموضوع[2].

أمّا موضوع المعرفة الأسمى فهو عند متصوّفة الذات العليّة «لأنّها أشرف الموجودات وأعزّ المعلومات»[3]، ومن هنا يتوجّه الصّوفي منذ البداية إلى معرفة اللَّه، ولا يريد معرفة سواه، لأنّه منه وبه من حيث وجوده، ولهذا مهما تعدّدت الوسائل التي يتّخذها كلّ سالك في طريقه إلى اللَّه فإنّ غاية كلّ طريق هي اللَّه. فهو موضوع المعرفة الوحيد، بل هو المقصود الحقيقي من التوحيد الذي هو حقيقة المعرفة، لأنّ المعرفة هي النّهاية لكلّ السالكين لطريق اللَّه[4].

وقد اعتبر الصوفيّة التوحيد من الأمور التي لا يقوى العقل على إدراكها، وعدّوه سرّاً من الأسرار التي يكشف اللَّه معانيها لمن يشاء من عباده ويجلّيها لهم في بعض أحوالهم. والصوفي الذي يطلب محبّة اللَّه ومعرفته يجب عليه أن يفنى عن نفسه في محبّة اللَّه

---

(١) أحمد محمود الجزار، **الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي**، ص١٤٦.

(٢) عرفان عبد الحميد فتاح، **نشأة الفلسفة الصوفية وتطوّرها**، ص١٦٧ (هامش١).

(٣) ابن عربي، **الأمر المحكم المربوط فيما يلتزم أهل الطريق من الشروط**، القاهرة، د.ت، ص٢.

(٤) أحمد محمود الجزار، **الفناء والحبّ الإلهي**، ص١٣٥.

ومعرفته، كذلك الموحّد يجب عليه أن يفنى عن نفسه في التوحيد الإلهي إذا أراد أن يصل إلى مقام التوحيد ويدركه إدراكاً تامّاً. وقد عُرّف التوحيد بأنّه: «تحقّق المريد بصفات الإلهية بفنائه عن صفات البشرية بحيث يكون آخر حاله ما كان عليه في أوّل حاله، ويكون كما كان قبل أن يكون»[1].

هذه المعرفة تجلّت بين الفرق الصوفية جميعاً على شكل وحدة الوجود تقريباً، ولم تخرج بحوثهم عموماً عن معرفة اللّه ومعرفة النّفس بحثاً في ذاتها وماهيتها ومبدأ صدورها وخواصّها وصفاتها وسبيل كمالها وطريقة وصولها إلى اللّه[2].

وإذا كان موضوع المعرفة هو اللّه، فلأنّ المعرفة الحقيقيّة لا تتعلّق إلاّ بالواحد الحق، ولا تطلب سوى معرفته بصفاته وأسمائه، والمعرفة من حيث اسمها نعت للعبد لا للمعبود، أو هي بالتعبير الفلسفي نعت للذات العارفة لا لموضوع المعرفة. ولما كانت المعرفة تتحقق من خلال المجاهدات والترقي في المقامات، فمعنى ذلك أنّها ليست معرفة عقليّة تتمّ بالنّظر العقلي. والسبب في ذلك أنّ العقل لا يستطيع معرفة اللّه بصفاته وأسمائه، لأنّ الحق لا مثيل له ولا نظير، ومن ثمّ فلا طاقة للعقل على إدراكه لانتفاء المماثلة بين المتناهي (العقل) واللامتناهي (الحق) بكل صفاته وكمالاته[3]. ولذلك كانت معرفة اللّه لا تحصل إلاّ بالكشف والعيان لا بالحجّة والبرهان، لأنّها

---

(١) الطوسي، **اللمع**، ص ص، ٢٩ ـ ٣٠.

(٢) قاسم غني، **تاريخ التصوف في الإسلام**، ص٥٩٦.

(٣) ابن عربي، «كتاب التراجم»، ضمن: **رسائل ابن عربي**، ص٢٧٧. ورسالة «لا يعوّل عليه»، ص٢٥٠.

معرفة مباشرة عن اللّه نفسه موضوع المعرفة وغايتها في آن، وهي لهذا لا توصف بأنّها عقليّة ما دامت لم تأت عن طريق العقل أو الاستدلال المنطقي.

وإذا سلمنا بأنّ المعرفة الذوقية التأمّليّة الباطنيّة في التجربة الصوفيّة مجال حقيقي كغيره من مجالات التجربة الإنسانيّة لا يمكن تجاهله لمجرد كونه لا يرجع في نشأته إلى الإدراك الحسّي، فإنّنا نرى في دعوى الصوفية معرفة سامية معصومة من الخطأ وسيلتها الإلهام وميزتها الصدق غضّاً من قيمة شهادة الحسّ وخفضاً من أهميّة الاستدلال العقلي.

فإذا كانت المعارف الحسيّة والعقليّة متجدّدة نامية من حيث خضوعها للنقد والتمحيص، فإنّ دعوى المتصوفة بأن معرفتهم من قبيل المعارف اللدنية المطلقة المبرّأة من الخطأ كانت سبباً زاد من ركود حركة الفكر في الإسلام، ونسخ دور العقل في عمليات الهدم والبناء والتعديل والتقويم، إذ كيف يمكن إخضاع هذه المعرفة التي هي فوق طور العقل لنقد العقل وشهادة الحسّ ؟ وهي معرفة تسمو بطبيعتها على قيود الواقع الموضوعي وحدوده وتتجاوز مقولات العقل ولغته ومنطقه بل وترى فيه معرفة تقوم على ساق متعثرة واهية ولا تسوق إلاّ إلى الوهم والخطأ والظنّ؟

الفصل الثالث

تجلّيات الإسلام الصوفي
المؤسس ووظائفه

---

١ ـ تاريخه وامتداداته

رأينا أنّ التصوّف كان في البدء تجربة شخصيّة لم يقبل عليها سوى صفوة من النّاس انكفؤوا على أنفسهم واستبطنوا ذواتهم وسعوا إلى القرب من مولاهم، فكان تصوّفهم أشبه بحركة نخبويّة، ثمّ صار منذ القرن ٥هـ/ ١١م "ظاهرة اجتماعيّة"[١]. ثمّ لم يلبث بداية من القرن ٦هـ/ ١٢م إلى القرن ١١هـ/ ١٧م أن اتّسع نطاقه وفشا في الأوساط الحضرية على وجه العموم إلى أن صار منذ القرن ١١هـ/ ١٧م تصوّفاً طُرُقيّاً تحوّل إلى "ظاهرة شعبيّة"[٢].

---

(١) D. Mortazavi, «Le soufisme», in: *Islam: civilisation et société*, Monaco, 1991, p. 86.

(٢) J. C. Garcin, «Assises matérielles et rôle économique des ordres soufis, l'époque prémoderne», in: *Les voies d'Allah: les ordres mystiques dans l'Islam d'origines à aujourd'hui*, sous la direction de: A. Popovic et G. Veinstein, Paris, 1996, p. 214.

ويمكن القول إنّ أوّل طريقة صوفيّة ذات تنظيم محدّد وشكل واضح منظّم لم تظهر إلاّ في القرن ٦هـ/ ١٢م[١]. فقبل ذلك كان أهل التقى والورع يجتمعون بشيوخهم الروحيين ويتحلقون حولهم منذ العقود الأولى للعصر الإسلامي، لِمَا أنِسُوا فيهم من أهليّة التعليم، ولما قدّروه فيهم من قدوة في الخُلُقِ ومثال في السّلوك[٢]. فأرادوا الحفاظ على آثارهم واستبقاءها من أجل استدامة تأثيرها على نطاق واسع. فتأسست حلقات الصوفيّة وجماعاتهم وانتشرت في الآفاق. وتميّزت بثلاثة عناصر بنيويّة هي:

- الشيخ المؤسس باعتباره مرجعاً للاتّباع وقدوة في الطريق ورئيساً للجماعة ومنظّماً للرابطة.
- الطريقة الروحيّة والسّلوكيّة التي سنّها.
- نوع الروابط التي تصل بين أفراد الجماعة وهي علائق تتوثّق حيناً وتضعف حيناً آخر.

هذه العناصر الثلاثة هي التي تحقّق لكلّ جماعة صوفيّة أصالتها ووحدتها وقوتها، وتمدّ أعضاءها بمشاعر الاطمئنان إلى الانتماء إلى تنظيم قارّ مكين.

وممّا ساعد على ظهور هذه الجماعات الصوفيّة ما شهدته مناطقها في عصرها من غزوات عمّتها وحروب مزّقتها ونزاعات على الحكم فكّكتها وخلافات دينيّة ومذهبيّة قسّمتها وصراعات حضاريّة

(١) J. Chevalier, *Le Soufisme ou l'ivresse de Dieu dans la tradition de l'Islam*, Paris, 1974, p. 203.

(٢) F. Meir, «La voie mystique», in: *L'Islam d'hier et aujourd'hui*, sous la direction de: B. Lewis, Paris - Bruxelles, 1981, p. 145.

وثقافيّة أرهقتها. ولا شكّ في أنّ ذلك كلّه ولّد مناخاً باعثاً على القلق. فكان الانتماء إلى جماعة تبني علاقاتها على الانسجام الروحي والتضامن المذهبي هو الذي كان يُطْمَعُ معه في التخفيف من وطأة ذلك المناخ الكئيب(١).

ولا شكّ في أنّ بعض العوامل التاريخيّة تفسّر ظهور هذه الجماعات وتَسَارُع تكوّنها. فمن ذلك المدّ الصليبي في الغرب، وتناقص الأراضي التي يسيطر عليها المسلمون في الأندلس بفعل سطوة الكاثوليك، والاجتياح المغولي في الشرق وقد زعزع الشعور بالأمان في محيط سنّي قويّ ومتناغم نسبيّاً، وتفكّك الخلافة العباسيّة وقد انتهى بسقوطها الذي أفضى إلى تهاوي البنى الدينيّة التقليديّة، إذ استقوت سلطة شيوخ المتصوفة فنافست سلطة الأمراء وسلطة العلماء. في هذا السياق غذّت الطريقة الصوفيّة روح التكافل والتضامن وعزّزت الشّعور بالطمأنينة، واستطاعت بخانقاواتها ورباطاتها وزواياها أن تجمع النّاس حولها وأن تمكّن الحياة الصوفيّة من عماد مادّي استفادت منه الطّرق الناشئة(٢).

وإذا رمنا مثلاً على عظيم الدور الذي نهضت به الشبكات الصوفيّة في تلك الحقبة من تاريخ الإسلام تكفينا الإشارة إلى أنّها هي التي استطاعت أن تحافظ على نوع من الوحدة بين المسلمين في المناطق الشرقيّة من العالم الإسلامي بعد سقوط الخلافة. فالعالم الفارسي إنّما حافظ على بقائه بعد المذبحة المغوليّة بفضل الثقافة

---

(١) جان شوفالييه Jean Chevalier، **التصوّف والمتصوّفة**، تعريب: عبد القادر قنيني، بيروت ـ الدار البيضاء، ١٩٩٩، ص ص ٧١ ـ ٧٢.

(٢) *EI*$_2$, Art. «Tarīka», Tome X, p. 263 [E. Jeoffroy].

الروحيّة التي كانت تُسَاكِنُه، حتّى إنّ كثيراً من أمراء المغول الذين حكموا آسيا الوسطى والشرق الأوسط اعتنقوا الإسلام تأثّراً بشيوخ التصوّف[١].

وعندما صار الخلفاء ألعوبة بأيدي أمراء الاستيلاء تطوّرت الطرق الصوفيّة إلى شبكات منظّمة. فليس مصادفة أن الفترة التي تضعضعت فيها الخلافة العباسيّة أطلق أثناءها على نائب الشيخ الصوفي أو ممثّله لقب "خليفة"، فالشيخ ينيب غيره السلطة التي وهبها اللّه إياها، ممّا يكشف عن منافسة واضحة للسلطة الزمنيّة، هنالك برزت في التصوّف مفاهيم مثل: "دولة الباطن" و"خليفة الأولياء" وظهرت فكرة الدور الكوني للأولياء (القطب، الأوتاد، الأبدال...)[٢].

لقد كان ظهور الطرق الصوفيّة استجابة لحاجة البناء الروحي والاجتماعي في آن. هذه الحاجة لم يكن العلماء مؤهلين لسدّها، فالفقهاء انغلقوا في دور حفظة الشريعة وضعف تأثيرهم في المؤمنين، أمّا المتكلّمون فلا أثر لخطابهم في علاج أدواء النفس. ومن هنا برز شيوخ المتصوّفة ليحدثوا هذا التحوّل العميق الذي شهده التصوّف، نعني تطويره إلى مؤسسة تستجيب لحاجات جديدة للمجتمعات الإسلاميّة فجعلوا نصب أعينهم تمكين النّاس من بناء علاقة شخصيّة حميمة مع اللّه ورسوله، واستطاعوا أن يوسّعوا دائرة المنتمين إلى جماعاتهم، فصار التصوّف منذ ذلك الحين قطباً للإدماج الاجتماعي

(١) L. Lewishon, *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, London - New York, 1992, p. 31.

(٢) للتوسّع يمكن العودة إلى: P. B. Fenton, «The Hierarchy of the Saints in Jewish and Islamic Mysticism», in: *Journal of Muhiddin Ibn ʿArabi Society*, vol. X, Oxford, 1991, pp. 12 - 34.

لا نظير له، حتّى لقد جاء زمن لا تجد فيه شخصاً في أَيٍّ من البلاد الإسلاميّة لا ينتمي إلى طريقة من الطرق الصوفيّة أو يخضع لسلطتها بشكل أو بآخر(١).

وقد أجمع الدّارسون على أنّ معظم الطّرق الصوفيّة قد نشأ بين القرنين ٦هـ/ ١٢م و٨هـ/ ١٤م. ثمّ انقسمت إلى فروع اكتسبت بعد ذلك نوعاً من السّيادة والاستقلال اتّسع أو انحسر. وكلّ فرع من فروع الطّرق يحمل اسم مؤسّسه وقد يضاف إليه أحياناً اسم الطّريقة الأمّ.

ومن المتواتر في عالم الطّرق الصّوفيّة أن تتولّد من الطّريقة الأمّ فروع يفخر كلّ واحد منها بأنّ شيخه هو التّلميذ الأكبر للشيخ المؤسّس. ومن بين الطّرق المتولّدة من الطّريقة الأصليّة ما يضمحلّ، ومنها ما يندمج في طرق أخرى على أنّ كلّ طريقة تتطوّر بمرور الزّمن وتتخذ أشكالاً مختلفة.

وسنعرض بإيجاز لكبرى الطّرق الصوفيّة ولأهمّ فروعها وأبرز أعلامها متتبّعين إيّاها بحسب امتدادها الجغرافي وتطوّرها التّاريخي.

في العراق:

يغلب على الظنّ أنّ أقدم الطّرق الصوفيّة هي **القادريّة** وقد أسّسها عبد القادر الجيلاني (ت٥٦١هـ/ ١١٦٦م) من جيلان في الشمال الغربي لإيران. قدم إلى بغداد حيث درس الفقه الحنبلي والحديث وتعلّم التصوّف. ثمّ غادرها ليحيا حياة زهد مدّة عشرين سنة. ثمّ عاد إلى عاصمة الخلافة العباسيّة من جديد حيث اجتذبت دروسه ومواعظه جمهوراً واسعاً.

---

(١) C. Bonaud, *Le Soufisme et la spiritualité islamique*, Paris, 1991, p. 79.

نهض بتدريس "علوم الظّاهر" وأشرف على تقدّم مريديه في مسيرتهم وهو صاحب كتاب **الغُنية لطالبي طريق الحق**(١). وفيه عرض لقواعد السّلوك الصّوفي للمريدين الجدد. وقد انتشرت القادريّة انتشاراً واسعاً في أرجاء العالم الإسلامي منذ القرن ١١هـ/ ١٧م. وذاع صيت الجيلاني باعتباره وليّاً صالحاً وقطباً صوفيّاً صاحب كرامات(٢).

السهروردية: أسّسها شهاب الدّين عمر السهروردي (ت،٦٣١هـ/ ١٢٣٤م)، وهو تلميذ الجيلاني. أعلن رفضه لعلم الكلام والفلسفة وتمسّكه بروحانية المسلمين الأوائل، واعترض على المحتوى الميتافيزيقي لتصوّف ابن عربي، ممتدحاً نوعاً من التصوّف المعتدل فكوّن قاعدة عريضة من الأنصار اتّسع نطاقها ليشمل الأوساط غير الصوفيّة.

تميّز كتابه **عوارف المعارف** عن المؤلفات الصوفيّة السابقة من حيث منهجيّة التأليف، فلم يقتصر على جمع أقوال أسلافه من الشّيوخ الأوائل، بل رتّبها على نحو منسجم يعرض تفكيراً صوفيّاً متماسكاً متكاملاً يشرح مختلف الطّقوس الصوفيّة في ضوء القرآن والسنّة.

---

(١) ط. القاهرة، ١٩٥٦. ومن مؤلّفاته: **الفتح الربّاني**، بيروت، ١٩٩٨. و**الديوان**، تحقيق: يوسف زيدان، بيروت، ١٩٩٨. و**سرّ الأسرار**، ط ٣، دمشق، ١٩٩٤. وانظر: J. Chabbi, «ᶜAbd al - Kàder al - Jïlanï: Personnage historique», in: *Studia Islamica*, vol. XXXVIII, 1973, pp. 75 - 106.

(٢) انظر: A. Demersman, *Nouveau regard sur la vie spirituelle d'Abd al - Qàdir al - Jilani et sa tradition*, Paris, 1988, p. 151. وللتوسّع في معرفة الجيلاني وتصوّفه وأثره في الحياة الروحيّة في الإسلام يمكن الرجوع إلى: محمد علي العيني وف. ج. سيمور منير، **عبد القادر الجيلاني شيخ كبير من صلحاء الإسلام**، تعريب: محمد حجّي ومحمد الأخضر، الدار البيضاء، ١٩٩٣.

وقد ساهم عرضه المنظّم لقواعد السّلوك التي ينضبط لها المريدون الجدد في تنظيم الطّرق الصوفيّة على نطاق واسع[١]، إذ سرعان ما ترجم كتابه إلى مختلف اللّغات الإسلاميّة، وامتدّت تعاليمه إلى آسيا الوسطى والهند والشرق الأوسط.

تميّز تصوّفه بالزهد والاعتدال والرّجوع إلى السنّة والتمسّك بالتّراث الصّوفي العتيق، ففي مصر مثلاً تُعَرِّفُ السهروردية نفسها بأنّها "طريقة الجنيد"[٢].

الرّفاعية: أسّسها أحمد الرّفاعي (ت٥٧٧هـ/ ١١٨٢م). بعد أن تلقّى تعليمه الديني على عمّه تولّى تكوين تلاميذه في زاوية تقع في منطقة معزولة من جنوب العراق، واستطاع استقطاب آلاف المريدين. وانتشرت تعاليمه في الشرق الأوسط حيث بسط سلطته الرّوحيّة على عدد كبير من ممثليه. نادى بالتزام السنّة التزاماً صارماً واحترامها احتراماً كاملاً، ودعا إلى التواضع والتراحم. ولكن تلامذته سيُدخلون بداية من القرن ٧هـ/ ١٣م في طريقته ممارسات لا تتلاءم مع تعاليمه. فمن ذلك المشي على الجمر وابتلاع الثعابين وثقب الأجساد...[٣].

في آسيا الوسطى:

القلندريّة: ينحدر دراويشها من آسيا الوسطى مكوّنين تياراً صوفياً مختلفاً، ويمارسون نوعاً من "التلفيقية الدينيّة". أقام بعضهم في الهند حيث تفاعلوا مع الزهد الهندي البوذي. وبفضل حماية الأمير الفارسي

(١) انظر: B. Ballanfat, «De l'aspiration à l'amour, l'éducation soufie chez Omar Suhrawardi», in: *Journal Asiatique*, 285 - 2 (1997), pp. 325 - 361.

(٢) E. Jeoffroy, *Initiation au soufisme*, Paris, 2003, p. 158.

(٣) E. Bannerth, «La Rifâ iyya en Egypte», in: *MIDEO*, X, 1970, p. 133.

جمال الدين الساوي (ت٦٢٩هـ/ ١٢٣٢م)، تقدّم القلندريون شيئاً فشيئاً نحو الغرب في الأناضول والشرق الأوسط. ولكن النّاس أبغضوهم لأنّهم لا يحترمون التعاليم القرآنيّة، فهم يتناولون الحشيش، ويتميّزون بمظهر شاذ، إذ يحلقون رؤوسهم ولحاهم وشواربهم وحواجبهم، ويحملون حِلَقاً من حديد في أيديهم وآذانهم وأعضائهم التناسليّة حفاظاً على العفّة بزعمهم[1].

الكبروية: تنسب إلى نجم الدين كبرى (ت٦١٨هـ/ ١٢٢١م) من خوارزم. أطلق عليه هذا اللّقب استعارة من العبارة القرآنية «الطَّامَةُ الكُبْرَى» (النازعات ٧٩/ ٣٤) وذلك لقدرته العجيبة على إفحام خصومه خلال المناظرات. تلقّى تعليمه في الشرق الأوسط على عدد كبير من الشيوخ منهم تلميذان لأبي نجيب السهروردي. وعندما عاد إلى بلاده أسس "خانقاه" حيث اجتمع إليه مجموعة من التلاميذ.

ورغم ارتباطه بالتقاليد الصوفيّة العراقيّة أسّس مدرسة صوفيّة خاصّة به. تقوم طريقته على السعي إلى إدراك لطائف الجسد الإنساني، وعقيدته السنّية لا لَبْسَ فيها. ولكن كثيراً من وارثيه الروحيين سيتوجّهون إلى التشيّع من بعده[2].

مات شهيداً خلال الاجتياح المغولي. ترك كثيراً من الرسائل بالعربيّة حول تجاربه المناميّة.

---

(١) انظر: A. X. Ocak, «Quelques remarques sur le rôle des derviches Kalenders dans les mouvements populaires et les activités anarchiques dans l'empire ottoman au XIV et XVè siècles», in: *Journal of Ottoman Studies*, nº 3, Istambul, 1982.

(٢) M. Molé, «Les Kubrawiya entre sunnisme et shi'isme», in: *R. E. I.*, 1961, pp. 61 - 142.

وممّا يلاحظ أنّ الطّرق الصوفيّة السنيّة في الأصل صارت تتوجه شيئاً فشيئاً نحو التشيّع في إيران. هذا التشيّع الذي لم يفرض وجوده فعلاً هناك إلاّ في بداية القرن ١٠هـ/ ١٦م.

على أنّه منذ القرن ٩هـ/ ١٥م نبت في إيران فرع شيعي من الكبروية هو **النوربخشيّة** نسبة إلى محمد نوربخش (ت٨٦٩هـ/ ١٤٦٤م)، وقد أعلن انه المهدي المنتظر ولكن حركته السياسيّة باءت بالفشل. ويوجد إلى اليوم في شيراز فرع من النوربخشيّة هو **الذهبية** سمّوا أنفسهم بهذا الاسم من فعل "ذهب" بمعنى أنّ أتباعها ألقوا المزاعم المهدية وراءهم وفارقوا النوربخشية.

ونرى هذا الانزلاق التدريجي إلى التشيّع في طريقة **نعمة اللّه** نسبة إلى شاه نعمة اللّه ولي (ت٨٣٤هـ/ ١٤٣١م). درس نعمة اللّه العلوم الإسلاميّة في شيراز معقل التسنن الإيراني، ثمّ تتلمذ خلال الحج لعبد اللّه اليافعي (ت٧٦٨هـ/ ١٣٦٧م) وشيخ صوفي يمني، ثمّ عاد إلى مدينة قريبة من سمرقند، فانضمّت إليه مجموعة كبيرة من المريدين لذيوع صيته وعلوّ مقامه وعظيم هيبته الروحيّة، ولكن بعض المتصوفة حسدوه على نجاحه ووشوا به إلى السلطان، فاضطرّ إلى الإقامة قرب كرمان في فارس حيث يوجد مركز الطريقة إلى اليوم. وفي بداية القرن ١٣هـ/ ١٩م اضطُهد أتباع هذه الطّريقة ففرّ بعضهم وتشيّع معظمهم. وما زالت هذه الطّريقة حيّة هناك إلى اليوم[١].

ومن أبرز الطّرق التي ظهرت في آسيا الوسطى **النقشبندية**، وقد حافظت هذه الطّريقة على سنّيتها وعدائها للتشيّع وهي تعتبر نفسها وريثة مباشرة للروحانيّة الخراسانيّة والمدرسة الملامتيّة التي ارتبطت

---

(١) E. Jeoffroy, *Initiation au soufisme*, p. 162.

بها. فهي تفضّل الزهد والورع والاهتمام بالباطن. وقد انتظمت في كنف بهاء الدّين نقشبند (ت٧٩١هـ/ ١٣٨٩م). ولكن النقشبندية يعتبرون عبدالخالق الغجدواني شيخ الطريقة الحقيقي. فهو الذي أدخل فيها سنّة المواظبة على الذكر الباطني أو "ذكر القلب" اقتداء بأبي بكر الصدّيق (ت١٣هـ/ ٦٣٤م) أقرب الصّحابة إلى الرّسول. فصار هذا النّوع من الذّكر علامة مميّزة للطّريقة.

وقد وضع أتباع النقشبندية مجموعة من القواعد يمارسونها، نجدها أحياناً في التصوّف عموماً مثل: "مراقبة الخطوات" و"محاسبة النفس" و"الخلوة في الجلوة"... وغيرها[١].

هذه الطّريقة التي مبدؤها الأساسي هو مراعاة الانسجام بين الشرع والسّلوك استطاعت أن تحافظ على التسنّن عند مسلمي آسيا الوسطى[٢]. وبفضل أحد شيوخها وهو الخواجة أحرار (ت٨٩٥هـ/ ١٤٩٠م) استطاعت أن تهيمن على الطّرق الصوفيّة الأخرى في القرن ٩هـ/ ١٥م لأنّ هذا الشيخ كان يقول بوجوب تدخّل رجل الروحانيّة في الشؤون الدنيويّة لكي ينفع النّاس في معاشهم مثلما هو مسخّر لنفعهم في معادهم. دعا هذا الشيخ الساسّة إلى مزيد من احترام تعاليم الإسلام وأسّس في الوقت نفسه شبكة اقتصاديّة واسعة مكّنت من حماية الفلاّحين من الإجحاف الضريبي.

تمكّنت النقشبنديّة من الوصول إلى القوقاز وكردستان والأناضول

---

(١) نجد عرضاً لتلك القواعد في: O. Ali Shah, *Un apprentissage au soufisme*, Paris, 2001. وانظر أيضاً: S. Ruspoli, «Réflexions sur la vie spirituelle des Naqshbandis», in: *Naqshbandis, cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, Istambul - Paris, 1980, pp. 95 - 107.

(٢) E. Jeoffroy, *Initiation au soufisme*, p. 163.

وأتاح لها تستّنها أن تنال الحظوة عند سلاطين آل عثمان، فامتدّ أثرها إلى الشرق الأوسط العربي ووصل إلى الهند حيث سيكون أحمد السرهندي (ت١٠٣٢هـ/ ١٦٢٤م) الذي سيعدّ مجدّد الألف الثانية للهجرة من مراجعها وسيكون كتابه **المكتوبات** موضع تَدَبُّرِ النقشبنديّة إلى أيامنا. هذا الشيخ يلحّ على العودة إلى الشرع أكثر من أسلافه، ويدعو إلى الاقتداء بالمثال النبوي، واستطاع بهيبته وعلوّ مقامه أن يلزم الساسة بتطبيق الأحكام الفقهيّة تطبيقاً صارماً.

ولئن تبرّأ أحمد السرهندي مثل الكثيرين من وحدة الوجود لابن عربي إلاّ أنه خضع لتأثيره(١).

وقد امتدّ بداية من القرن ١١هـ/ ١٧م فرع **المجدّدية** التابع للسرهندي من الصين إلى الجزيرة العربية ومنها إلى أندونيسيا. فلا عجب أن تكون النقشبندية اليوم هي كبرى الطرق الصوفيّة في آسيا والشرق الأوسط(٢).

في الهند:

برزت الطّريقة **الششتيّة** نسبة إلى معين الدين الششتي (ت٦٣٣هـ/ ١٢٣٦م) وقد استحكم نظامها وانتشرت في كامل أرجاء الهند الإسلاميّة في كنف نظام الدين أولياء (ت٧٢٤هـ/ ١٣٢٤م) ومن تلاميذه الشاعر الكبير أميرخسرو. وقد تميّز الرجلان بثقافة صوفيّة هنديّة فارسيّة تمتاز بانفتاحها على الهندوسيّة.

---

(١) انظر: M. Abdul - Haq Ansāri, «Shaikh Ahmad sirhindi on wahdat al wujūd and wahdat al - shuhūd», in: *Studies in Islam*, vol. 17, nº 4, 1980, pp. 183 - 191.

(٢) E. Jeoffroy, *Initiation au soufisme*, p. 163.

خلال القرنين ٨هـ/ ١٤م و٩هـ/ ١٥م ظهرت فروع كبيرة من الطرق الأولى مثل **الشطارية** المنحدرة من السهروردية. وتعتبر نفسها مستقلّة عن الطّرق الأخرى ومتفوقة عليها. ولها أحوال وممارسات ومواقف قليلة الانسجام مع مبادئ الطريقة الأمّ. فقد كان شيخها عبد اللّه الشطاري (ت٨٩٠هـ/ ١٤٨٥م) يمشي بصحبة مريديه في بزّة عسكريّة سوداء وهم يقرعون الطّبول[١].

في الأندلس والمغرب:

في هذه الأصقاع انتظم الإسلام الصّوفي المؤسّس بِأَخَرَةٍ مقارنة بالمشرق بسبب عداوة المالكيّة والمرابطين للتصوّف. فقد أراد الفقهاء تفادي النهوض الصوفي الذي لم يكن منه مفرّ، فوصلوا إلى حدّ إحراق **الإحياء** للغزالي في قرطبة. فبقي التقدّم في التصوّف مساراً شخصيّاً رغم ثراء المشهد الرّوحي الأندلسي في القرن ٦هـ/ ١٢م وهو ما تشهد عليه رسالة **روح القدس** لابن عربي وقد دوّن فيها تراجم لشيوخه في التصوّف.

تميّزت بدايات التنظيم في الطّريق الصّوفي بظهور مدرسة المريّة المشبعة بالأفلاطونيّة المحدثة. وأبرز أعلامها الذين مهّدوا لابن عربي هو ابن العريف (ت٥٣٦هـ/ ١١٤١م) في كتابه **محاسن المجالس**. وفيه تأثّر واضح بالتصوّف المشرقي، وابن برجان (ت٥٣٦هـ/ ١١٤١م) وقد تميّز بقراءته الميتافيزيفيّة الجريئة للقرآن. كلّ ذلك أدّى إلى انزعاج الفقهاء والمرابطين فسعوا إلى القضاء على رؤوس هذه الحركة الصوفيّة فقضوا عليها مبكّراً، ولقي ابن قسي (ت٥٤٦هـ/ ١١٥١م)

---

(١) *Ibid.*, p. 165.

بعد ذلك المصير نفسه بعد محاولة ثورية فاشلة[١].

أمّا أبرز أعلام التصوّف الأندلسي المغربي فهو أبو مدين شعيب (ت٥٧٦هـ/ ١١٩٨م). تلقّى التكوين الصّوفي على عدد كبير من الشيوخ المغاربة منهم أبو يعزى الملقب بـ "يلنّور"، وهو بربري أمّي نباتي يعيش مع الوحوش، يلقن التصوّف في عبارة بسيطة بعيدة عن تكلّف المشارقة، ومنهم ابن حرزيهم وهو يحظى بالتوقير في المغرب إلى اليوم، يسمّونه "سيدي حرازم" وقد كان شديد التأثّر بفكر الغزالي وهو الذي تولّى تعريف أبي مدين به.

سافر أبو مدين إلى الشرق طلباً للعلم والتصوّف، ثمّ أقام في بجاية في الجزائر وحقّق إشعاعاً في المغرب لا سابق له. وأسّس مجموعات مستقلّة وأخرى تولت نشر الطّريقة في المشرق.

تميّز تصوّفه بالإلحاح على التقوى والزّهد وإصلاح النفس وتهذيب الأخلاق. وربّما جنح الشيخ إلى هذا الضرب من التصوّف بسبب الرّقابة الشّديدة التي فرضها المالكيّة. ولذلك لم يغامر بالدّخول في التطورات الميتافيزيقية التي شهدها التصوّف في الشرق[٢].

قدّم أبو مدين خلاصة تأليفيّة جامعة تأخذ من ألوان التصوّف المغربي والأندلسي والمشرقي. ويعدّه ابن عربي من شيوخه وإن لم يلتق به قطّ، فهو يذكره في مؤلفاته أكثر من غيره باعتباره مرجعاً كبيراً من مراجع التصوّف المغربي. وهو وإن لم يؤسّس مدرسة صوفيّة خاصّة به، فهو أشبه ما يكون بالدوحة العظيمة التي تغطّي

---

(١) *Ibid.*

(٢) للتوسّع في ذلك انظر: V. J. Cornelle, *The Way of Abu Madyan*, Cambridge 1996.

فروعها المغرب وجزءاً من المشرق.

وقد اتّخذ التصوّف المغربي الأندلسي ابتداء من القرن ٨هـ/ ١٤م سمة جماعيّة نبتت في المغرب، وانحدرت في الغالب من تصوّف أبي مدين وتلامذته. فتكوّنت مجموعة من الزّوايا الصوفيّة الكبرى التي تعيش بطريقة الاكتفاء الذاتي وتنهض بدور سياسي واجتماعيّ معتبر. ويتميّز التصوّف المغربي الأندلسي بالنزعة الشخصيّة والأساس الحضري[١].

أمّا كبرى الطرق الصوفيّة التي تجاوزت حدود المغرب العربي إلى مصر والشام فهي الطريقة **الشاذليّة** نسبة إلى مؤسسها أبي الحسن الشاذلي (ت٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م). ارتحل إلى المشرق بحثاً عن القطب الرّوحي في عصره ولكنّه لم يعثر عليه إلاّ في الرّيف المغربي؛ إنّه عبد السّلام بن مشيش (ت٦٢٥هـ/ ١٢٢٨م) وهو ناسك متوحّد تقع زاويته في قمّة جبل، وهي إلى اليوم محطّ أنظار الزائرين. وقد تنبّأ لتلميذه الشاذلي بمستقبل زاهر في المشرق.

مارس أبو الحسن في إفريقيّة الخلوة في الجبال الواقعة بين تونس والقيروان قرب قرية تسمّى "الشاذليّة" التي إليها انتسب، ولكنّ هذا الوليّ أضفى على اسمه مدلولاً روحيّاً دالاًّ على الانصراف عن الدنيا، من فعل "شذّ" والفرار إلى اللّه (الشاذّ لي)، فاكتسب شعبيّة كبيرة بسبب بساطة طريقته ونجاحه في الدعوة والوعظ والإرشاد، ممّا جرّ عليه عداوة الفقهاء، فاضطرّ إلى مغادرة البلاد بعد أن ترك فيها مزاراً روحيّاً ظلّ نشيطاً على الدّوام.

---

(١) E. Jeoffroy, *Initiation au soufisme*, p. 167.

استقرّ الشاذلي بالإسكندريّة سنة ٦٤١هـ/ ١٢٤٤م، ثمّ لم يلبث أن جاب مصر طولاً وعرضاً واجتاز البحر الأحمر، وكان يحج في كلّ سنة تقريباً، فكثر مؤيّدوه، وروّى روحيّاً ضفاف النّيل. مات خلال بعض أسفاره في الصحراء قرب البحر الأحمر[١].

تعتمد طريقته على تجريد الباطن، والإقبال بكنه الهمّة على اللَّه وحده، وذلك بالتركيز على فضيلة الذّكر، وقد حثّ مريديه على الاندماج في المجتمع والاستمساك بالشريعة والعمل بالسنّة معتبراً ذلك شرطاً مسبقاً للدّخول في طريقته. وهذا ما يفسّر وشائج القربى بين الشاذليّة والنقشبندية وتجذرهما في أوساط العلماء.

لم يكن الشاذلي مهتماً بالمسائل الميتافيزيقية التي طورها ابن عربي، ولكنّ تأثير مذهبه سيتعاظم في الطريقة الشاذليّة بمرور الزّمن.

لم يترك الشاذلي ولا تابعه أبو العبّاس المرسي (ت٦٨٦هـ/ ١٢٨٧م) آثاراً مكتوبة ولكنّ التأثير الرّوحي لأحزابه معروف. وأشهرها "حزب البحر". وسيطوّر الشيخ المصريّ الشاذليّ ابن عطاء اللَّه (ت٧٠٨هـ/ ١٣٠٩م) الشاذليّة ويساهم في انتشارها في كامل أرجاء العالم الإسلامي بفضل أثره الصوفي الذي طبّق الآفاق، وهو الذي صار يعرف بـ **الحكم العطائيّة**، وهو يعرض في شكل حكم شديدة الإيجاز والاكتناز ضرباً من البيداغوجيا الصوفيّة التي تخاطب النفس الواعية عند المريد، وهو ما يفسّر كثرة الشّروح التي تناولتها[٢]. وكذلك كتابه **لطائف المنن** فهو يمثّل "العهد الرّوحي" لابن عطاء

---

(١) *Ibid.*, p. 170.

(٢) انظر: P. Nwya, *Ibn Ata Allah et la naissance de la confrérie shadilite*, Beyrouth, 1990 (Rééd.).

والنصّ المذهبي المرجعي للشاذليّة[1]. ومن أقطاب الشاذليّة الجزولي (ت بين ٨٦٩هـ/ ١٤٦٥م و٨٧٤هـ/ ١٤٧٠م)، الذي جمع بين هيبة الروحانية والنسب الشريف، وكان يروم إشاعة الرحمة المحمّدية في أكبر عدد ممكن من النّاس وعمل على نشر البركة على نطاق واسع. وللجزولي صلوات على الرّسول شهيرة جدّاً في العالم الإسلامي تضمنها كتابه **دلائل الخيرات** وهي تستلهم مذهب "الإنسان الكامل".

ويبدو أنّ هيبته الروحيّة ومقامه الرفيع في النفوس أثار حفيظة المرينيّين وحسد بعض الشيوخ الآخرين فمات مسموماً في زاوية مرّاكش.

ومن كبار وجوه الشاذليّة أيضا أحمد زرّوق ،أصيل فاس. أكّد هذا الشيخ ضرورة إصلاح الباطن والتحلّي بالزهد والتّقى. لقّب بـ"ناظر الصوفيّة". وكان حريصاً على أن يكون في منطقة التلاقي بين الشرع والتصوّف. ويظهر اهتمامه بآداب الشرع في كتابه: **قواعد التصوّف**[2] وكتابه: **عدة المريد الصادق**[3]. قضى مدّة في مصر والمغرب ناشرا للطّريقة الشاذليّة ثمّ استقرّ به المقام في ليبيا. وقد نهضت طريقته **الزرّوقية** بتغذية الشاذلية المغربيّة منذ إقامته بفاس إلى اليوم[4].

---

(١) E. Jeoffroy, *Initiation au soufisme*, p. 171.

(٢) حقّقه وقدّم له: عثمان الحويمدي، ط ١، تونس، ١٩٨٧.

(٣) حقّقه إدريس عزوزي وجعله موضوع أطروحته للدكتوراه بعنوان: **الشيخ أحمد زروق، آراؤه الإصلاحية، تحقيق ودراسة لكتابه "عدة المريد الصادق"**، المغرب، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، ١٩٩٨.

(٤) المرجع نفسه، ص١٦٨.

في مصر والشّام:

كان التصوّف الطرقي في الشرق الأوسط ينتعش من الغرب الإسلامي إلى حدود القرن ٧هـ/ ١٣م، ذلك أنّ كثيراً من المسلمين المغاربة كانوا يقيمون في مصر خاصّة بعد إتمام مناسك الحجّ. وينضاف إلى هذا العامل الديني التقليدي الغزو الكاثوليكي الذي كان يتربّص بالمسلمين في الأندلس. ثمّ إنّ حسن وفادة الأيوبيّين للعلماء والمتصوّفة الآتين من أرجاء العالم الإسلامي ساعد على تلاقح روافد صوفيّة متنوعة ساهمت في إغناء الثقافة الإسلاميّة في مصر والشّام.

وكانت الإسكندريّة جسراً للصوفيّة المغاربة، ومنهم عبد الرزاق الجزولي (ت٥٩٤هـ/ ١١٩٨م) تلميذ أبي مدين، تولى نشر الطريقة على ضفاف النيل وعلى طريق الحجّ. وما زال اثنان من أتباعه يعدّون من الأولياء الشيوخ هما المغربي عبد الرّحيم (ت٥٩٢هـ/ ١١٩٦م) في قنا بمصر، والمصري أبو الحجاج (ت٦٤١هـ/ ١٢٤٤م) في الأقصر.

ولا يخفى أنّ ابن عربي نفسه يُسجّل ضمن هذه الموجة من المهاجرين المغاربة إلى الشرق. لم يُؤْثَرْ عنه تأسيس طريقة خاصة به، ولكنّ أثره الصوفي مرتبط بمؤلّفاته التي تخترق القرون، ومذهبه الذي ينفذ عميقاً في معظم الطّرق الصوفية منذ نهاية القرن ٧هـ/ ١٣م، وإن لم يكن ذلك على نحو صريح دوماً[١].

وهناك أندلسيّ آخر اكتمل مساره الرّوحي في المشرق وهو ابن سبعين (ت٦٦٧هـ/ ١٢٦٨م)، الذي أسّس بالإضافة إلى ميتافيزيقا

---

(١) انظر نماذج من ذلك التأثير في: M. Chodkiewicz, «Remarques sur la diffusion de l'enseignement d'Ibn Arabi», in: *Mode de transmission de la culture religieuse en Islam*, le Caire, IFAO., 1993, pp. 201 - 225.

الوحدة المطلقة طريقة قاعدتها الدعوة إلى الانخلاع عن الدنيا وإلى حياة الترحال. من أكبر أتباعه الششتري (ت٦٦٨هـ/ ١٢٦٩م) وهو أندلسيّ أيضاً وينتمي إلى الشاذليّة وهو معروف بشعره الصوفيّ[١].

للشاذليّة فرعان توأمان هما **الحنيفيّة** و**الوفائيّة** بقيا يتقاسمان التأثير في مصر حتّى العهد العثماني. ولكنّ الطّريقة الشاذليّة ستكتسح أوساط العلماء.

وللشاذليّة في أيامنا هذه فروع حتّى في أندونيسيا والصّين. كما نهض أتباعها بنشر التصوّف في الغرب من أمثال رينيه غينون René Guénon وفريتجوف شيون Frithjof Shuon[٢].

ومن الطّرق التي كان لها تأثير في مصر **الأحمديّة** نسبة إلى أحمد البدوي (ت٦٧٤هـ/ ١٢٧٦م) وهو من أصل مغربي. أقام في طنطا في دلتا النيل لا يبرح شرفته إلى آخر أيامه. ولذلك تلقّب مريدوه بـ **السّطوحيّة**. ولعلّ اختيار هذا المكان للعيش يكشف عن الخاصيّة الوجديّة لهذا الوليّ[٣]. والطّريقة الأحمديّة بخلاف الشاذليّة تنتشر في الأوساط الريفيّة والطبقات الشعبيّة.

وهناك الطّريقة **البرهانيّة** نسبة إلى برهان الدين الدسوقي (ت٦٨٧هـ/ ١٢٨٨م). كان برهان الدين ينتمي إلى طرق كثيرة، ثمّ تلقّى الإذن بتأسيس طريقته الخاصّة. ونكاد لا نعرف عنه شيئاً. وقد عدّه الصوفيّة المصريّون في القرن ٩هـ/ ١٥م أحد الأقطاب الأربعة:

---

(١) E. Jeoffroy, *Initiation au soufisme*, p. 169.

(٢) *Ibid.*, p. 171.

(٣) لمزيد التعرف عليه: انظر: C. Mayer - Jaouen, *Al - Sayyid Al - Badawi: Un grand saint de l'Islam Egyptien*, Le Caire, IFAO., 1994.

العراقيين الجيلاني والرّفاعي والمصريين البدوي والدّسوقي. وطريقته اليوم نامية في مصر والسّودان.

أمّا الشام فكان خلال القرنين ٦هـ/ ١٢م و٧هـ/ ١٣م واقعاً تحت التأثير العراقي. فقد هاجر إليه كثير من أتباع القادريّة. ولكنّ الطّريقة البرهانيّة استطاعت النّفاذ إلى العلماء الحنابلة والانتشار في أوساطهم.

وكانت دمشق قلعة التسنّن في مواجهة مختلف المجموعات الشيعيّة كالإسماعيليّة والدروز والنصيريّين الذين صاروا يُعرفون بالعلويّين. وسمة هذا التصوّف أنّه تصوّف زهديّ متّزن لأنّه يخضع لرقابة العلماء، وهو الذي هيمن على المنطقة.

وانطلاقاً من القرن ٩هـ/ ١٥م سيغذّى التصوّف الشامي إمّا من المغرب العربي (الشاذليّة) وإمّا من القوقاز وآسيا الوسطى، فالنقشبنديّة هي إلى اليوم الطّريقة الأوسع انتشاراً في الشام[١].

في الأناضول:

إذا كان تصوّف جلال الدين الرّومي (ت٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م) قد تميّز بصبغة كونيّة ساعدت عليها رسالة الحبّ التي كان يحملها، فإنّ ذلك ممّا تجاوز كلّ برنامج طرقيّ[٢]. ولكنّ ابنه سلطان ولد (ت٧١٨هـ/ ١٣١٢م) هو الذي أسّس الطريقة **المولوية** ووضع قواعد الرقصة الدائرية المشهورة. وكانت الموسيقى المصحوبة بالغناء

---

(١) E. Jeoffroy, *Initiation au soufisme*, p. 172.

(٢) المراجع عن الرومي حياته وآثاره وأفكاره كثيرة ويمكن الرجوع مثلاً إلى: A. Schimmel, *L'incendie de l'âme, l'aventure spirituelle de Rūmi*, Paris, 1998.

والإنشاد وترتيل الأذكار والشطح والسّماع تمثّل عند الدّراويش رياضة صوفية بالغة التأثير.

ويقع مركز الطّريقة المولوية في قونية حيث انتصبت خلايا المريدين حول ضريح "مولانا" جلال الدّين الرّومي.

وقد وظّف العثمانيون منذ القرن ٩هـ/ ١٥م المولويّة لفائدتهم فاتخذوا من هؤلاء المتصوّفة السنّيين متراساً ضدّ الدراويش المعارضين للحكم العثماني في جبال الأناضول، ومن ثمّ اتبع المولويون آثار الفاتحين العثمانيّين في البلقان وفي البلاد العربيّة[١].

في القوقاز:

اشتقّت **الخلوتية** اسمها من الخلوة وهي الممارسة التي تميّز هذه الطريقة، المنسوبة إلى عمر خلوتي (ت٧٩٩هـ/ ١٣٩٧م)، ولقّب بذلك لأنّه أحبّ الاختلاء داخل جذع شجرة. ولم يكن هذا الشيخ منظم الطّريقة، وإنّما يعود فضل تنظيمها إلى يحيى الشرواني (ت٨٦٧هـ/ ١٤٦٣م) وهو أصيل القوقاز. ويدلّنا ذلك على أنّ بين مؤسس الطريقة ومنظّمها ومطوّرها يمكن أن يمرّ ردح طويل من الزّمن.

والشرواني هو الذي وسم الخلوتية ببنية هرميّة، فقد اضطره العدد الكبير للأتباع إلى تعيين نوّاب عنه في مختلف مناطق القوقاز. وهو أوّل شيخ صوفيّ اعتمد هذه الهرميّة للسلطة الصوفيّة.

---

(١) لمزيد التعرّف على المولوية انظر: E. Meyrovitsh, *Mystique et poésie en Islam: Djalalud - Din Roumi et l'ordre des derviches tourneurs*, Belgique, 1972.

وعن الرقص في المولوية انظر: M. Raudon, *Mawlana Djalal - uddin Roumi, le soufisme et la danse*, Tunis, 1908.

اكتسبت الخلوتيّة ثقة سلاطين آل عثمان بعد دخولها الأناضول في نهاية القرن ٩هـ/ ١٥م. ثمّ انتشرت في كلّ المناطق التي تقع تحت سيطرة العثمانيين ولا سيّما في مصر[١]. إنّها طريقة حضريّة سنيّة واضحة التسنّن تشترك مع العثمانيين في توقير ابن عربي. وممّا يدلّ على منزلتها عندهم أنّ السلطان العثماني محمد الفاتح الذي فتح القسطنطينية عام (٨٥٧هـ/ ١٤٥٣م) كان معلمه الروحي شيخاً خلوتياً.

تقوم الطريقة الخلوتية على التدرج في السّلوك بذكر الأسماء الإلهية، وقد مارس الخلوتيون في الماضي علوماً غيبيّة كالكهانة والكيمياء السحريّة وتأويل الأحلام[٢].

وفي القرن ٨هـ/ ١٤م ظهرت الطريقة **الصفويّة** ذات الأصول الجغرافيّة والتعليميّة المشتركة مع الخلوتيّة. ورأس هذه الطّريقة ومؤسّسها هو صفيّ الدين الأردبيلي (ت٧٣٤هـ/ ١٣٣٤م)، أسّسها وكانت سنيّة في البدء، ولكنّ شيوخها اتجهوا بها نحو التشيّع في نهاية القرن ٩هـ/ ١٥م. ثمّ جاء شاه إسماعيل (ت٩٣٠هـ/ ١٥٢٤م) فأسّس المملكة الصفوية فَارضاً التشيّع الإثناعشري في إيران ومن ثمّ بدأ يتصيّد الصوفيّة السنيين[٣].

وهكذا عرف التصوّف مثله مثل الثقافة الإسلاميّة تراجعاً وانحطاطاً منذ القرن ٩هـ/ ١٥م وتحوّل إلى تديّن شعبيّ حيث انتشر الدجل والشعوذة. ثمّ بدأت رياح الإصلاح تهبّ على التصوّف.

---

(١) انظر: E. Bonnrth, «La khlwatiyya en Egypte», in: *MIDEO*, VIII, pp. 1 - 74.

(٢) انظر: B. G. Martin, «A Short History of the Khalwati Order of Dervishes», in: *Scholars and Soufis*, Recueil d'articles édités par N. Keddie, Los - Angeles, 1972, pp. 275 - 305.

(٣) E. Jeoffroy, *Initiation au soufisme*, p. 175.

فالشيخ علي بن ميمون الفاسي (ت٩١٦هـ/ ١٥١١م) مثلاً عرف بأنّه مُحمّديّ منضبط لأحكام الشّريعة. واحتجّ ضدّ فساد العلماء وانحلال المتصوّفة. على أنّ الحقبة العثمانيّة لم تَخْلُ من مظاهر التطوّر الإيجابيّة، فالعلماء والمتصوفة تبادلوا التأثير، وصار الفكر الصوفي جزءاً من الثقافة الإسلامية معترفاً به. وعبد الغني النابلسي (ت١١٣٤هـ/ ١٧٣١م) مثلاً شاهد على ذلك، فهو ذو عقل مستقل رغم انتمائه إلى طريقتين صوفيتين. وقد صنّف في مختلف فروع المعرفة الإسلاميّة وتميّز في الشعر والرحلة وبرز شارحاً لابن عربي معترفاً به.

وقد عرف التصوّف خلال القرنين ١٢هـ/ ١٨م و١٣هـ/ ١٩م تجديداً وإصلاحاً صاحب بداية النهضة الإسلاميّة. فحاول بعض مشايخ الصوفيّة أن يعيدوا ما كان قد خبا من نار التصوّف بعد أن كادت جذوته تخمد، فانتعش في مواجهة مع حركتين إسلاميتين كبيرتين هما: **الوهّابيّة** الناشئة في الجزيرة العربيّة ومبدؤها الرّجوع إلى الأصول، و**المهديّة** الناشئة في إيران وهي تعيش على أمل عودة المهدي المنتظر الذي «سيملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جوراً»[١].

وتميّز الإصلاح الصوفي بالعودة إلى المنابع، وصار المتصوفة الإصلاحيون لا يتّخذون غير الرّسول مرجعاً وقدوة، فأعادوا الاعتبار للحديث النبويّ وامتدحوا "الطريقة المحمّديّة" وجعلوها تعلو على جميع الطّرق. وأعلنوا أنّهم محمّديون وليسوا قادريين ولا نقشبنديين... ورغم إبقائهم على الانتماء إلى طريقة أو أكثر، فإنّ هؤلاء الصوفيّة

(١) جان شوفالييه، **التصوّف والمتصوّفة**، ص٨٧.

الإصلاحيين يعلنون ارتباطهم المباشر بروحانية النبيّ، حتى إنّ بعضهم زعم الالتقاء به "بلحمه وعظمه".

أمّا علامات التجديد الصوفي فهي متشابهة تقريباً من الهند إلى المغرب، وتتميّز بتنقية الحياة الصوفيّة ممّا شابها من بدع وخرافات وتأسيسها على مبادئ الشريعة واعتمادها على المثال المحمّدي ومناداتها بالإصلاح الاجتماعي والسياسي[١]. ويرى كثير من شيوخ التصوّف أنّ الإصلاح يكون داخلياً قبل كل شيء، يحمل المريدين على الاستمساك بالمبادئ الأساسيّة للطّريقة ولا يكون ذلك إلاّ بتنقية ممارساتهم من خَبَثِهَا.

فالشيخ المغربي العربي الدرقاوي (ت١٢٣٨هـ/ ١٨٢٣م) ينصبّ اهتمامه على العمل الرّوحي لا على النظريّة الصوفيّة اقتداء بالشيوخ الأقدمين. ولا معنى للطرافة في هذا المجال لأنّ كبار الأولياء يعتبرون أنّ رسالتهم الإصلاحيّة الوحيدة هي إحياء التقاليد الرّوحيّة التي ينتمون إليها[٢].

دعا الدرقاوي إلى الانخلاع عن الدنيا، وكان تلاميذه يحيون حياة قاسية، يحمل كل واحد منهم في يده عصا وفي عنقه مسبحة كبيرة. وأعدادهم كبيرة في المغرب الأقصى وفي غرب الجزائر. وقد قاوموا الحضور الفرنسي إلى بداية القرن العشرين.

ساهم الدرقاوي في تنمية الشاذليّة وفروعها (**الدرقاوية والمدنية**

---

(١) M. Gaborieu et N. Grandin, «Le renouveau confrérique», in: *Les voies d'Allah*, p. 83.

(٢) انظر: Darqawi, *Lettre d'un maître soufi*, présentée et traduite, par: T. Burckhardt, Milan, 1978.

و**اليشروطيّة** و**العلوية**...) وما زالت هذه الطرق حية إلى اليوم بل لقد امتدّ تأثيرها إلى أندونيسيا.

أمّا الشيخ السوري مصطفى البكري (ت١١٦٢هـ/ ١٧٤٩م) فقد قام بإصلاح واسع في الخلوتية أثمر انتشاراً واسعاً للطّريقة التي امتدّ أثرها إلى جنوب شرق آسيا. ومن تلاميذ البكري حفني والدردير (النصف الثاني من القرن ١٢هـ/ ١٨م) وهما من علماء الأزهر المشهورين، اختارا الانتماء إلى الطريقة الصوفيّة والمشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية وقد استمرّت هذه الروح التجديديّة لتميّز رموز الخلوتية في هذه الأيّام[1].

ومن أعلام النقشبنديّة المجدّدين مولانا خالد (ت١٢٤٢هـ/ ١٨٢٧م)، وهو شيخ كردي تلقى تكويناً متيناً في علوم الظاهر، واستقرّ بدمشق حيث تبنّى الخطّ الإصلاحي لأحمد السرهندي أحد كبار النقشبنديّة. فأغنى الطريقة بطرائق تعليمية جديدة، من ذلك أنه ألزم مريديه بتوجيه قلوبهم نحو شخصه، لا نحو مُمَثّلِيهِ في المناطق. وكان كسلفه السرهندي يحثّ مريديه ونوابه على الاجتهاد في الدعوة إلى الانضباط لأحكام الشريعة باعتباره الوسيلة الوحيدة في نظره لاستعادة مجد الإسلام ومواجهة القوى المسيحيّة الصاعدة. واستطاع أن يضمّ إلى جانبه علماء الشام الذين اعتبروه مجدّد القرن ١٣هـ/ ١٩م. ومن أبرز تلامذته الفقيه الحنفي الكبير ابن عابدين (ت١٢٥١هـ/ ١٨٣٦م). وقد امتدّ تأثير النقشبنديّة الخالدية سريعاً إلى القوقاز (داغستان والشيشان) حيث نظّمت المقاومة المسلّحة ضدّ

---

(١) R. Chih, *Le soufisme au quotidien, Confréries d'Egypte au XXè siècle*, Paris, 2000.

الاجتياح الروسي. فالإمام شامل (ت١٢٧٥هـ/ ١٨٥٩م)، وهو من أبرز مقاومي الاحتلال الروسي، بقي وفياً للاختيارات الكبرى للشيخ خالد.

أمّا الرمز الأكبر للتجديد الصوفي فهو بلا مراء أحمد بن إدريس (ت١٢٥٢هـ/ ١٨٣٧م). فبعد أن درس العلوم الإسلاميّة في فاس انتمى إلى فروع كثيرة للشاذليّة والمدنية، ثمّ أقام في مكّة، وأعلن إعراضه عن المذاهب الفقهية وممارسة الاجتهاد الروحي ودعوته إلى التعامل المباشر مع القرآن والسنّة، لأنّ المؤمن في نظره لا يحتاج إلى وسائط بينه وبين النصوص الدينيّة، فنقم عليه الفقهاء، فاضطرّ إلى الفرار إلى منطقة عسير باليمن. إنّ أهميّة ابن إدريس لا تكمن في آثاره المتواضعة بقدر ما تبرز في قوّة شخصيته وإشعاعه وتبحّره في العلم ورغبته في التجديد. أسّس الكثير من تلامذته طرقاً أغنت المشهد الطرقي ونقلته من المغرب إلى جنوب شرق آسيا.

ولعلّ أقرب المقرّبين إليه هو محمد السنوسي (ت١٢٧٥هـ/ ١٨٥٩م). ولد في الجزائر وتلقّى العلوم الإسلامية في فاس ثم ارتحل إلى الجزيرة العربية حيث اتّخذ ابن باديس شيخاً. وبعد وفاة شيخه زرع **السنوسية** في ليبيا وفي المناطق الصحراويّة المجاورة، حيث سخّر جهده لإعادة أسلمة الجماعات المغضوب عليها في تلك المناطق بعيداً عن كلّ مطمح سياسي[1].

تبنّت السنوسية الجهاد المسلح ضد الاجتياح الإيطالي لليبيا والانكليزي لمصر والفرنسي للجزائر والنيجر، ومن هنا أطلقت عليها

(١) T. L. Triaud, «La Libye», in: *Les voies d'Allah*, p. 411.

القوى الاستعمارية عبارة "السيرة السوداء"[1]. ولكن جذوة السنوسية بدأت تخبو تدريجياً، فتضاءل دورها التعليمي ولم تحتفظ إلاّ بدور مؤسّسي إداري. وقد أُعْلِنَ شيخ من شيوخها ملكاً على ليبيا سنة ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م، ثمّ أطاح به معمر القذافي سنة ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م[2].

والملاحظ أنّ الطرق الصوفيّة الجديدة عوض أن تقتصر على تكوين نخبة صغيرة، سعت إلى "روحنة" الإسلام على نطاق واسع. ولعلّ **التيجانيّة** من أوضح الأمثلة على ذلك، وهي تنتسب إلى أحمد التيجاني (ت١٢٣٠هـ/ ١٨١٥م) أصيل منطقة تلمسان، وقد درس العلوم الإسلاميّة في فاس وتلقّى التصوّف في طرق صوفيّة كثيرة. زعم أنّه رأى الرّسول سنة ١١٩٦هـ/ ١٧٨٢م في المنام يأمره بتأسيس طريقة خاصّة به. فادّعى أنّه "خاتم الأولياء".

قامت دعايته للتيجانيّة على أنها متممة للطّرق الصوفيّة السّابقة متفوّقة عليها (كشأن الإسلام مع الأديان السابقة)، ومنع مريديه من الانتماء إلى الطّرق الأخرى. وزعم أنّ من انسلخ عن طريقته وعصى أمره عُجّلت له العقوبة الإلهية وقد تُسْلِمه إلى الموت. وقد أثار ذلك نقد كثير من الصوفيّة فضلاً عن سخط الفقهاء.

ومنذ أن كان في فاس كان في حماية الأسرة المالكة، فتمكن من نشر طريقته في المغرب بفضل شبكة واسعة من "المقدّمين". وعلى غرار شيوخ الشاذليّة لم يُلزِم تلاميذه بالتخلّي عن طيّبات الدنيا،

---

(١) T. L. Triaud, *La légende noire de la Sanusyya, une confrérie musulmane saharienne sous le regard Français*, Paris, 1995.

(٢) E. Jeoffroy, *Initiation au soufisme*, p. 197.

غير أنّه دعاهم إلى الاستكثار من الشكر على النعم. وقد كان هو نفسه يتقلّب في بُحبوحة من العيش.

انتشرت التيجانيّة بعد موته في إفريقيا الغربية المسلمة (السنغال، غينيا، مالي) بفضل جهود أتباعه من أمثال عمر طال (ت١٢٨٠هـ/ ١٨٦٤م). وقد كان المنتمون إلى طريقته من الكثرة بحيث استطاع طال أن يؤسّس دولة إسلاميّة تيجانيّة أطاح بها الفرنسيون سنة ١٨٩٣م[١]. وقد أدخل هذه الطريقة إلى السودان التاجر الداعية الموريتاني محمد بن المختار (ت١٢٩٩هـ/ ١٨٨٢م) فانتشرت في السودان انتشاراً واسعاً[٢]. ومن مشاهير أتباعها تيارنو بوكار Tierno Bokar الملقب بـ"حكيم بانداياغارا" (ت١٤١١هـ/ ١٩٩١م)[٣].

وقد بقيت التيجانيّة إلى اليوم كبرى الطّرق الصوفيّة في إفريقيا جنوب الصحراء[٤].

وقد كان حضور القوى الاستعماريّة في القرن ١٣هـ/ ١٩م سبباً

---

(١) *Ibid.*, p. 198.

(٢) *EI*$_2$, Art. «Tarika», Tome X, p. 267. وانظر أيضاً: محمد عثمان صالح، «التصوف ودوره في نشر الإسلام في إفريقيا مع إشارة خاصّة لأساليب الصوفية في نشر الإسلام في السودان»، ضمن: **أعمال ملتقى التصوّف الإسلامي العالمي**، طرابلس ـ ليبيا، منشورات جمعيّة الدعوة الإسلاميّة العالميّة، ١٩٩٥، ص ص ٣٦١ ـ ٣٧٢.

(٣) A. Hampalé Ba, *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le Sage de Bandiagara*, Paris, 1980.

(٤) يمكن العودة إلى المؤلف الجماعي: J.L. Triaud et D. Robinson, *La Tijaniyya, une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, 2000.

في ظهور دعوات من بين الصوفيّة إلى المقاومة المسلحة لأنّ برامج الإصلاح وإعادة الأسلمة تواجَه بتسلّط الأوروبيين.

ولكن المواقف من الجهاد المسلّح تختلف غالباً حتّى في داخل الطريقة الواحدة حول السلوك الواجب اتّباعه إزاء الغربيين. فإذا كانت بعض الجماعات التيجانيّة أو القادريّة تدعو إلى إقامة علاقات جيّدة مع الفرنسيّين، فإنّ بعض الجماعات الأخرى تُكِنّ لهم عداوة مستحكمة.

وسنشير إلى موقفين مختلفين في ممارسة الجهاد: أحدهما يتعلّق بالمهدي السوداني والثاني يتّصل بالأمير عبد القادر الجزائري.

أمّا المهدي السوداني واسمه محمد أحمد فقد ولد في الخرطوم سنة ١٢٧٧هـ/ ١٨٦١م في فرع للخلوتيّة فاشتهر بالتقوى والصّلاح سريعاً، ممّا أثار غيرة زملائه، فقاطعهم.

وبعد أن ضمّ محمد علي، حاكم مصر، السودان إلى ملكه أخضعها لضغط اقتصادي وجبائي أثار انتفاضة شعبيّة زادها اضطراباً أنّ حكّام مصر يعيّنون في السّودان موظفين مسيحيين أوروبيين أو أمريكيين.

في هذا السياق التاريخي عاش محمد أحمد عام ١٢٩٨هـ/ ١٨٨١م أزمة روحيّة تمخّض عنها ادّعاؤه بأنه المهدي المنتظر. فطلب من أتباعه إحياء مثال الجماعة الإسلاميّة الأولى، ودعا إلى احترام القرآن والسنّة والالتزام بهما. وأعلن أنّه خليفة رسول اللّه. وأسّس دولة، ودعا إلى الجهاد ضدّ الإنكليز المحتلين لمصر والسودان منذ ١٢٩٩هـ/ ١٨٨٢م.

مات سنة ١٨٨٥م بعد سقوط الخرطوم. ولكن تلامذته واصلوا

عمله على نحو ما وقع في الحركات الصوفيّة الإصلاحيّة[١].

أمّا الأمير عبد القادر الجزائري (ت١٣٠٠هـ/١٨٨٣م) فحياته تستعير المسلك المعاكس للمهدي السوداني. فلم يدّع أيّ دعوى روحيّة أو زمنيّة. ولكنّ النّاس هم الذين رشّحوه لينهض بقيادة الدّفاع عن بلاده ضدّ الفرنسيين بين عامي ١٢٤٧هـ/١٨٣٢م و١٢٦٢هـ/١٨٤٧م، فجمع بين "الجهاد الأصغر" (ضد المحتل) والجهاد الأكبر (ضد النفس) بالفتح الصوفي لأنّه رأى في هذا وذاك أثراً للإرادة الإلهية.

وعى الأمير أثناء أسْره في فرنسا الذي امتدّ إلى سنة ١٢٦٨هـ/١٨٥٢م أنّه كان مكلّفاً برسالة فحواها إخصاب فرنسا بالروحانيّة كي تخصب الشرق بتقنيتها[٢]. ثمّ هاجر سنة ١٢٦٩هـ/١٨٥٣م إلى المشرق واستقرّ سنة ١٢٧١هـ/ ١٨٥٥م بدمشق حيث ضريح ابن عربي. ولئن كان الأمير مرتبطاً بأكثر من طريقة صوفيّة، فإنّه تتلمذ على كتب ابن عربي قبل كلّ شيء. ولذلك كان يرى أنّه متواصل معه روحيّاً عبر القرون.

وقد عرف الأمير حالات من الوجد الصوفي رآها شهود كثيرون. ولقد واصلت موجة التصوّف الإصلاحي امتدادها بداية القرن العشرين، ومن أبرز أمثلتها **المريديّة** التي صبغت الإسلام السنغالي بصبغتها، وتميّز مؤسّسها أمادو بامبا Amadou Bamba (ت١٣٤٥هـ/١٩٢٧م) باقتفاء أثر الصوفيّة الإصلاحيين السابقين، ولقّب نفسه بـ "خادم رسول اللّه". وكان شديد التعظيم للنبي. فجعله أتباعه بعد

(١) E. Jeoffroy, *Initiation au soufisme*, p. 199.

(٢) B. Etienne, *Abdel Kader*, Paris, 1994 (couverture).

موته يتماهى مع شخص الرّسول تقريباً. رفض المقاومة المسلّحة ضدّ فرنسا، ولم يحل هذا الموقف المسالم بينه وبين النفي والأسر مدّة خمس عشرة سنة. أوصى باعتبار العمل عبادة. وبفضل هذه الوصيّة استصلح أتباعه وهم كُثْرٌ آلاف الهكتارات الزراعيّة، وهو ما سمّاه تلميذ فرنسيّ من تلامذته "الجهاد الأخضر"(١).

فقد نظّم زراعة الفول السوداني في السنغال، وأشرف على مختلف الصناعات وكانت تحت تصرّفه ثروة عقاريّة كبرى. يعدّ أتباعه اليوم أكثر من مليوني شخص، أمّا الذين هاجروا منهم إلى أوروبّا فهم غالباً باعة متجوّلون(٢).

ومن أبرز وجوه التصوّف الإصلاحي في القرن ١٤هـ/ ٢٠م الشيّخ أحمد العلوي (ت١٣٥٢هـ/ ١٩٣٤م)، وإن كان بعض تلامذته الغربيين يقارنونه بقديسي القرون الوسطى(٣). ولئن كان في نظرنا رجل تقليد، فإنّ الذين حاموا حوله رأوا فيه أيضاً: "صوفياً حداثيّاً"(٤).

أصلح هذا الشيخ الجزائري المولود في مستغانم تصوّف عصره بمحاكمة بعض الممارسات الطرقيّة وبالتركيز على ما هو أساسي في التصوّف أي ذكر اللّه، فكان يراقب بنفسه أثر الذكر في تلامذته خلال الخلوة الدورية.

---

(١) D. Honeau, *Vie et enseignement du Cheikh Amadou Bamba*, Beyrouth, 1998, p. 296.

(٢) E. Jeoffroy, *Initiation au soufisme*, p. 201.

(٣) J. Cartigny, *Cheikh Al - alawi, Documents et témoignages*, Paris, 1984, p. 51.

(٤) A. Berque, *La revue Africaine*, Alger, 1936, pp. 691 - 776.

كان متوثّب الفكر، قويّ الرّوح، شديد الإحساس بمصير مريديه مهتمّاً بهم[١]، دفعته هيبته الشخصيّة واختياراته التعليميّة إلى الانسلاخ من **الشاذليّة الدرقاويّة** وتأسيس طريقته الخاصّة **العلويّة**[٢].

نشر العلوي ابتداء من سنة ١٣٤١هـ/١٩٢٣م مجلّة دورية رام من خلالها النهوض بإصلاح الإسلام في الجزائر والتصدّي للاستعمار الفرنسي والتبشير المسيحي بإغناء الثقافة الإسلاميّة وتقويتها.

وأسّس بعد ذلك أوّل رابطة لعلماء الجزائر بالاشتراك مع الإصلاحيين السلفيين وزعيمهم ابن باديس. ولكن هؤلاء سرعان ما أعلنوا مقاطعته وأحدثوا رابطتهم الخاصّة وجريدتهم حيث هاجموا الطرقيّة ولم يميّزوا بينها وبين التصوّف الحقيقي. وفي مقابل ذلك دافع الشيخ العلوي عن رؤية للإسلام روحية ومنفتحة. فرأى أنّ الروحانيّة يجب أن تعمّ المجتمع وقد رأت كثير من المؤسسات التربوية النور بتوجيه من الشيخ. وعلى غرار الأمير عبد القادر الذي يشترك معه الشيخ في كثير من الرؤى، أعلن انفتاحاً كبيراً على الغرب وعلى الديانات الأخرى. ومن مواقفه معارضة سياسة التجنيس الفرنسيّة، ونضاله من أجل إرساء تعليم متين باللّغة العربيّة.

وقد اعتنق مذهب وحدة الوجود كسلفه الأمير عبد القادر، وساهم ذلك على نحو قويّ في بناء كونيّة الشيخ. وامتدّ تأثيره التعليمي إلى كثير من بلدان الشرق الأوسط. غير أنّه ساهم على وجه الخصوص في تلقيح الغرب بشيء من الروحانيّة منذ سنة ١٣٣٨هـ/

(١) ج. شوفالييه، **التصوّف والمتصوّفة**، ص٨٩.

(٢) E. Jeoffroy, *Initiation au soufisme*, p. 202.

١٩٢٠م، وله في باريس مركز ديني وثقافي[١]. ومن أتباعه الذين تتلمذوا عليه وأسّسوا مراكز أخرى في فرنسا وسويسرا رينيه غينون René Guénon والشيخ خالد بنتونس.

ولئن ازدهرت الطرق الصوفيّة منذ القرن ١٣هـ/ ١٩م إلى بدايات القرن ١٤هـ/ ٢٠م، فإنّ ظهور الدّول الوطنيّة البيروقراطيّة المركزيّة فرض نوعاً من التأثير فيها. فبعض الحكومات حاولت أن تراقب الممارسات الطرقيّة على الأقل، وتختبر مصادرها الماديّة وموارد تمويلها. وإذا بهذه المؤسسات تجد نفسها مهدّدة في وظائفها التقليديّة، ولا سيّما في مجال التعليم، وقد سعت الدولة في الوقت نفسه إلى استثمار ثروات المؤسسات الصوفيّة من أجل تطوير اقتصاد حديث[٢].

ويرى بعض الباحثين الغربيين أنّ الطرق الصوفيّة في القرن العشرين آيلة إلى الزوال. ففضلاً عن التحولات الاقتصاديّة والاجتماعيّة التي شهدتها المجتمعات العربيّة والإسلاميّة، فإنّ صيرورتها مرتبطة بنشوء طبقات وسطى حضريّة اكتسحتها موجة الحداثة وما يصحبها من رفض للتقليد عموماً، وللتقاليد الصوفيّة التي تقودها الزوايا خصوصاً، بحيث صارت المؤسسة الصوفيّة عنوان تخلّف عن مواكبة العصر. فاعتبرت الطّرق الصوفيّة وما يدور في فلكها من قيم وعقائد وطقوس وأخلاق غير متلائمة مع التحوّلات التي شهدتها المجتمعات العربيّة والإسلاميّة، وحتّى فئات الموظفين

---

(١) ج. شوفالييه، **التصوّف والمتصوّفة**، ص٨٩.

(٢) G. C. Cocowski, «L'époque moderne et contemporaire», in: *Les voies d'Allah*, p. 228.

وصغار التجّار والحرفيين اجتذبت التيارات الدينيّة الأصوليّة مجموعات كبيرة منهم. ولذلك حاولت بعض الطّرق الصوفيّة الدّفاع عن كيانها باعتماد هجوم مضاد على الإسلاميين باتّهامهم بتقسيم الجماعة(١).

ومثال ذلك أنّ محمد زكي إبراهيم شيخ **الطريقة المحمدية الشاذليّة** في مصر هاجم الإسلاميين هجوماً عنيفاً جدّاً فَوَصَمَهُمْ بالنفاق وبإثارة الفتنة بين المسلمين وبالتعصّب المذهبي واتّهمهم بأنّهم يسوقون الأمّة إلى أخطار حقيقيّة تحدق بها بسببهم، ووصفهم بأنّهم خوارج العصر وأنّهم مفتونون بـ"بريق البترودولار"(٢).

أمّا المسلمون المنجذبون إلى الغرب فإنّ الطّرق الصوفيّة في تصوّرهم مرادفة للفقر والجهل والتخلّف والسلبيّة، أي إنّها تقيض التقدّم والحداثة، وهذا ما جعل بعض الباحثين يرى أنّ الطرق الصوفيّة لم تعد قادرة إلاّ على جذب الكُتَلْ الأميّة الجاهلة التي تعيش على هامش التقدّم(٣). ومن ثمّ كثر التشنيع على الطّرق الصوفيّة في القرن العشرين فاتّهمت بكل الأدواء، كالتبشير بدين لا يتطابق مع الإسلام، واللّجوء إلى الشعوذة، وإشاعة الأوهام والخرافات والأساطير وإقحام المجتمع في تخلّف ثقافي هو سبب تخلفه الاقتصادي(٤).

---

(١) R. Chih, *Le soufisme au quotidien*, p. 330.

(٢) زكي إبراهيم، **السلفيّة المعاصرة إلى أين؟ ومن هم أهل السنّة؟**، القاهرة، ١٩٨٦.

(٣) R. Chih, *Le soufisme au quotidien*, p. 334.

(٤) *Ibid.*, p. 391.

وقد لوحظ اتّساع الهوّة في المجتمعات الإسلاميّة بين عالم الحضر وعالم البدو في مجال التأثّر بالطّرق الصوفيّة. فقد استمرّ تأثيرها في الأرياف ممّا جعل البعض يتحدّث عن حضور لثقافة صوفيّة حقيقيّة في المجتمع المصري. وهو ما يمكّن من الاستنتاج بوجود "إسلام الرّيف" وهو إسلام الأولياء والطّرق و"إسلام المدن" وهو إسلام أقرب إلى العقلانيّة وإلى الوفاء للقرآن. بينما شكّلت الطّرق مجالاً لنشر المعتقدات السحريّة والشعوذة والخرافات والمناقب. إنّه خليط من المعتقدات فيها الوثني واليهودي والمسيحي، يُشاع ذلك كلّه في العوام الجهلة ويُشاهد في احتفالات الموالد ويحمله البدو الفقراء النازحون إلى المدن[١].

بسبب هذه التحوّلات وفي محيط كثر فيه العداء للطّرق الصوفيّة، حاول بعضها مثل **الخلوتيّة** القيام بإصلاح التصوّف واجتهدت في ملاءمته للتحوّلات التي شهدتها المجتمعات المسلمة على نحو يمكّنها من استقطاب أكبر عدد ممكن من الرّجال والنّساء المنحدرين من طبقات متوسّطة وعليا[٢]. فساهمت في تطوّر حركة الدعوة الدينيّة ونشر الرّسالة الإسلاميّة من أجل الصّمود أمام العلمنة. فكان من مشاغلها أن تمكّن النّاس من قدر أدنى من الثقافة الدينيّة، يرافقه نشاط حثيث في بناء المعالم الدينيّة. والدّليل على ذلك أنّ بعض الباحثين الغربيين فوجئ عند عودته إلى مصر عام ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م عندما رأى مركز **الحامديّة الشاذليّة** وهي طريقة خصّها ببحوثه

(١) C. M. - Jaouen, *Al - Sayyid al - Badawi: Un grand saint de l'Islam Egyptien*, IFAO, Le Caire, 1994, p. 108.

(٢) R. Chih, *Le soufisme au quotidien*, p. 345.

بين عامَيْ ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٤م و١٣٨٥هـ/ ١٩٦٦م انتقل من حيّ فقير من أحياء بولاق بالقاهرة إلى حيّ حديث متمدّن في ناحية المهندسين[١]. فهذا التغيير يرسم الصورة التي أرادت بعض الطّرق أن تقدّمها عن نفسها وعن الدور الاجتماعي الذي تنهض به، فليس لها مشروع سياسي كما ذكر بعض الباحثين[٢]. إنّها تفضل البدء بتربية الفرد حتى تتمكّن من إصلاح المجتمع[٣].

ولئن أصبحت الطّرق الصوفيّة في القرن العشرين مستهدفة من قبل الحركات السلفيّة التي تتهمها بأنّها أحد أسباب تخلّف المسلمين، ومن قبل التيارات الماركسيّة التي تعتبرها «أوكار الظلاميّة وعنوان التخلّف الاجتماعي». ولئن كانت وضعيتها في تونس أو في الجزائر أكثر صعوبة بسبب تحديث العقليات والسّلوك ممّا أضعف جاذبيّتها، فإنّه من الخطأ أن نستنتج من ذلك أنّ الطّرق الصوفيّة اليوم في طور الاحتضار، فما زالت تحظى بشيء من الاهتمام تغذّيه خيبات الأمل التي أفضت إليها الحداثة الغربيّة والإسلام السياسي، ولعلّ ذلك من شأنه أن يفسح لها مستقبلاً عريضاً[٤].

٢ ـ المؤسسة الصوفيّة: مكوّناتها وعلاقاتها

كانت الطّريقة في الإسلام الصوفي تعني الطريق الذي يعبره

(١) M. Gilsenan, *Recognizing Islam, Religion and Society in the Modern Arab World*, London, 1993, p. 238.

(٢) G. Abd al - Gawad, *La modernité anti - traditionnelle: Une fausse hypothèse à propos des confréries*, dossier du CEDEJ, le Caire, 1991, p. 87.

(٣) R. Chih, *Le soufisme au quotidien*, p. 330.

(٤) *EI*2, Art. «Tarika», Tome X, p. 267 [E. Jeoffroy].

الإنسان من الشّريعة إلى الحقيقة أي طريق الوصول إلى الحق نفسه الذي هو هدف سفر المتصوّفة كلّهم. ولا يُتاح لهم ذلك إلاّ بعبور مختلف المراحل في سيرهم إلى اللّه، فالطّريقة مسلك تربويّ تعليميّ ومنهج سلوكيّ ورياضة ومجاهدة وضّح معالمها الشيوخ الأوائل، وتحدّثت عنها كتب التصوّف وعن درجاتها المختلفة. إنّها عند السالكين تجاوز لمختلف المقامات والمنازل سيراً إلى اللّه[1].

فليست مجرّد إدراك باطنيّ للمعنى الخفيّ للشريعة، وإنّما هي نظام كلّي يرمي إلى التطهير التدريجي للنفس[2]. وتتضمّن في الممارسة العمليّة الوسائل الكفيلة بتحقيق ذلك من طقوس وأذكار وتدبّر وتأمّل وتفكّر. وكلّها يساعد السالك على النفاذ إلى باطن الشريعة.

ثمّ لم تلبث الطّريقة أن صارت تعني المسلك الروحي الخاص بهذا الشيخ أو ذاك. على أنّ معناها الأصليّ لم يضمحلّ، بل بقي ملحوظاً فيها حتّى بعد أن فارقت سمة المزاج الروحي الشخصي لتصبح منهجاً في الوصول إلى اللّه ومذهباً يجتذب الأتباع ويستهوي المريدين.

وعندما أراد شيوخ الطّرق الصوفيّة تلخيص التعاليم المتعلقة بمسالكهم التربوية جمعوا تحت لفظ "الطّريقة" بعض المبادئ الأساسيّة الموجّهة لسلوك مريديهم والمميّزة لطائفتهم[3].

---

(١) انظر عبد الرزاق القاشاني، **اصطلاحات الصوفيّة**، القاهرة، ١٩٨١، ص٦٥؛ والجرجاني، **التعريفات**، بيروت، ١٩٩١، ص١٥٤.

(٢) *ET*$_2$, Art. «Tarika», Tome X, pp. 262 - 263 [E. Jeoffroy].

(٣) انظر على سبيل المثال بخصوص الشاذليّة: علي عمار، **أبو الحسن الشاذلي**، القاهرة ١٩٥٢، ج٢، ص٤٣.

وقد أصبحت الطّريقة عند الصوفي الفارسي نور علي شاه (ت١٢١٢هـ/ ١٧٩٨م) في نهاية القرن ١٢هـ/ ١٨م مذهباً تربويّاً تعليميّاً كاملاً[١]. على أنّ هذا التحوّل في معنى الطّريقة بدأ في القرنين ٦هـ/ ١٢م و٧هـ/ ١٣م عندما تكاثر مريدو الطريق الصوفي وصاروا أميل إلى الارتباط بشيخ خاص، فتكوّنت أسر روحيّة كبرى ما زالت قائمة إلى اليوم وتولّدت عن تلك الطّرق الكبيرة فروع متعدّدة[٢].

وممّا سوّغ تعدّد هذه الطّرق وتنوّع تلك المسالك التربويّة ما رسخ عند المتصوّفة من أنّ الطّرق إلى اللّه على عدد الخلائق، فهذا السهروردي قد سخّر الباب الرابع من كتابه **عوارف المعارف** لاستعراض مختلف الطّرق الصوفيّة التي تستهدف عبور الطريق إلى اللّه. ذلك أن الطّرق وإنّ تعدّدت فإنّ هدفها واحد هو اللّه[٣].

ولا بدّ من التنبيه في هذا السياق إلى أنّ الطريقة وإن كانت في معنى المسلك التربوي الرّوحي، فإنّها لا تدلّ دوماً على طريقة مجسّمة لها تنظيم واقعي ملموس في مجموعة معيّنة من النّاس، بل قد تكون تعبيراً عن تأثير روحي يخترق الزّمن. وعلى هذا ينبغي أن تفهم الطّريقة **الحلاجيّة**[٤] أو الطّريقة **الأكبريّة** مثلاً[٥]، فهي لم تتجسّد

---

(١) انظر: M. Miras, *La méthode spirituelle d'un maître du soufisme Iranien*, Paris, 1973, chap. 17 et 18.

(٢) ET^2, Art. «Tarika», Tome X, pp. 262 - 263 [E. Jeoffroy].

(٣) *Ibid.*, p. 265.

(٤) L. Massignon, *Passion d'al - Hallag*, Tome I, p. 84.

(٥) انظر: أبو الوفا التفتازاني، «الطريقة الأكبريّة»، ضمن: **الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي**، القاهرة، ١٩٦٩، ص ص٢٩٥ ـ ٣٥٣.

في طريقة بعينها وإنّما امتدّ تأثيرها في طوائف صوفيّة كثيرة وتنوعت طرقها في الانتشار[١].

وإنّما تمايزت الطّرق باعتبارها مسالك وصول إلى اللَّه ببعض الخصائص الشكليّة كسلسلة السند أو المسلك الروحي الذي يُصعد به إلى الرّسول، وليس مُهمًّا أن تكون الطّرق الصوفيّة متشابهة قليلة الاختلاف في جوهرها، وأن تكون سلاسل السند المزعومة قد حُبكت في فترة لاحقة، بل المهمّ هو اعتقاد كلّ طريقة في أصالتها وصحّة نسبتها وإيمانها بنقاوة "شجرتها الروحيّة"[٢].

ولعلّ تشبثّ المتصوّفة بالسند الرّوحي كان محاكاة منهم لما جرى عليه العمل في العلوم الإسلاميّة لإضفاء المشروعيّة على التصوّف والإقناع بأصله المحمّدي[٣]. ومن ثمّ استقرّ عندهم أنّ كل صوفي لا بدّ أن يكون منتمياً إلى سلسلة سند تعليمي هي بمثابة شجرة النسب الرّوحيّة تصّاعد من دون انقطاع من شيخ إلى شيخ وصولاً إلى الرّسول[٤].

إنّ تحوّل التصوّف إلى مؤسّسة جعل من الانتماء إلى طريقة من الطرّق الصوفيّة يكشف عن مستويات مختلفة من التفاعل الاجتماعي والديني، ويظهر لنا خضوع الطّرق لبنية هرميّة واضحة[٥]، حيث

---

(١) E. Jeoffroy, *Le soufisme en Egypte et en Syrie*, Damas, 1995, pp. 222 - 223.

(٢) M. Gaborieu, «Les modes d'organisation», in: *Les voies d'Allah*, p. 206.

(٣) Faouzi Skali, *Les voies soufies*, p. 112.

(٤) EI_2, Art. «Tarika», Tome X, p. 269.

(٥) G. Veinstein, «Les confréries», in: *Islam: civilisation et société*, Monaco, 1991, p. 97.

يكون الشيخ هو قطب المؤسسة الصوفيّة، وإنّما اكتسب أهميته في التنظيم الصوفي من كون التصوّف هو سلوك طريق موصل إلى اللّه، وكلّ سالك للطريق محتاج فيه إلى دليل مرشد وعارف ناصح، وبما أنّ الشيخ ضروري في كلّ علم، فإنّ الضرورة تكون أشدّ في "علم التصوّف". ولذلك أجمع المتصوّفة على أنّ من لم يصحّ له نسب في القوم فهو لقيط لا أب له في الطّريق، وأنّ من لا شيخ له فالشيطان شيخه، وأنّ من لم يمت على بيعة شيخ مات في ترّهات الضلال. فكلّ من نزعت به الهمّة إلى معرفة اللّه والوصول إليه فهو أحوج ما يكون إلى التربية على يد صالح. فقد عرّف أهل هذا العلم القلوب بأنّها معادن ولا بدّ من صاهر يُذْهِبُ عنها خَبَثَها ومثّلوها بالأرض تحتاج إلى الغيث[1].

ولذلك نجد في كتب المناقب ثناء على الشيوخ مستفيضاً وذكراً لمحامدهم كثيراً، وتتبّعاً لأخبار كراماتهم، حيث تطلق عليهم مجموعة من الصفات منها: الشيخ، وولي اللّه والزّاهد والورع والصالح وصاحب الكرامة وصاحب الخلوة، وصاحب الزاوية والمتجرّد والبركة والعابد وشيخ المشايخ والقطب وصاحب الحال وصاحب الفيض.

أمّا أكثر الصفات تواتراً فهي الصفات الأخلاقيّة، وأكثرها اطّراداً هو الصّلاح، وهو نعت يلخّص النظرة المثالية للإنسان ويقصد به صلاح الخلق. ولهذه الميزة أهميّة خاصّة في المباحث الصوفيّة، لأنّ الأخلاق هي جوهر التصوّف. وهي توضّح تشبّث مجموعة من النّاس

---

(١) عبد اللطيف الشاذلي، **التصوّف والمجتمع، نماذج من القرن ١٠هـ**، منشورات جامعة الحسن الثاني، ١٩٨٩، ص١٣٦.

بمبدأ مثاليّ في حياتهم اليوميّة وفي تعاملهم مع النّاس ومع السّلطة، ومن ثمّ يصبح موقفهم معيارا تقاس عليه الحالة الخُلُقيّة لمجتمعهم[١].

وحول شيخ الطريقة ويسمّى أيضاً "المقدّم" تتكوّن دائرة أولى تتمثّل في أسرته وأصهاره ومريديه المقرّبين جدّاً، ينضاف إلى هؤلاء مجموعة من الخدم.

أمّا الدّائرة الثانية فتتكوّن من مجموعة من المريدين المباشرين الذين عادة ما يكونون قريبين منه جغرافيّاً، وإن لم يكن ذلك القرب شرطاً أساسيّاً، ثمّ تتوسّع الدائرة بعد ذلك لتشمل المريدين الذين لا يتابعون نشاط الطّريقة ولكنّهم يعرفون الأوراد والأذكار، وأولئك الذين يعقدون روابط المصاهرة مع جماعة تنتمي إلى الطّريقة أو أفراد ينتسبون إلى الشيخ، ويمكن أن نلحق بهؤلاء بعض الشخصيات من علية القوم من ذوي النفوذ السياسي أو الاقتصادي والذين هم أقل انجذاباً إلى الخيار الصوفي، وإنّما تشدّهم إلى الشيخ زعامته الاجتماعيّة، لاعتقادهم بإمكان الاستفادة منه في نشاطهم الخاصّ[٢].

أمّا الانتساب إلى الطريقة الصوفية فيكون على نوعين:

النوع الأول نابع من إرادة المريد أن يعبر المقامات بغاية القرب من اللّه ولذلك يضع نفسه تحت تصرّف شيخ الطريقة تصرّفاً كاملاً، وهذا الشيخ يلتزم بتربيته تربية روحية تمكّنه من التحوّل من مريد إلى صوفيّ عارف.

والتربية في الاصطلاح الصوفي يقصد بها ما اصطلح عليه من

---

(١) المرجع نفسه، ص ص ٨١ ـ ٨٣.

(٢) C. Hamès, «Confréries, sociétés et sociabilité», in: *Les voies d'Allah*, p. 239.

أذكار وأوراد ولباس وهيئة: كدخول الخلوة واتخاذ العصا والسبحة واستعمال ورد معين وما إلى ذلك[1].

والشيخ المريد يُسمّى أيضاً "شيخ القدوة" فهو المثال الذي يجب عليه أن يقتدي به. ولذلك تبنى بينهما علاقة الاقتداء. فمن ظفر بشيخ يربّيه عليه ـ في عرف المتصوفة ـ أن يكون تابعاً له على طريقته، وأن يلزم طاعته واحترامه وتوقيره وإكرامه وتفضيله على غيره من أهل عصره، وتخصيصه بالصحبة ومشاورته في كلّ ما يأتي وما يَذَرُ، والرجوع إليه في كلّ ما ينوبه، وأن لا يكتم عنه شيئاً، وأن لا يتعدّى أمره.

أمّا الطرف الآخر في علاقة الاقتداء فيحمل اسم "المريد" وهو المتجرّد عن إرادته أو هو الذي صحّ له الابتداء ودخل في عباد اللّه المنقطعين إليه. ذلك أنّ أوّل شروط العلاقة بين الشيخ والمريد هو تحكيم الثاني على الأوّل والتنازل له عن إرادته ويستعمل الصوفية في هذا الباب عبارة "سلب الإرادة"[2].

ويعتبر هذا التسليم المطلق القاعدة الأساسية في هذه العلاقة. ذلك أنّ الاعتقاد عند الصوفية أصل في كلّ خير، والانتقاد أصل في كلّ شرّ. ولذلك أُثِرَ عنهم أنّ الاعتقاد ولاية والاعتراض جناية. ومن أهمّ وصاياهم للمريد «اعتقد ولا تنتقد». فهذا هو المنهج الفكري للمتصوّفة ومنطلقه نظريّ بسيط، هو أنّ العقل لا يقبّح ولا يحسّن، وهو قاصر عن إدراك كلّ المدركات، وذلك لأنّ علوم الحقائق أمور خفيّة المدارك بعيدة الغور، كأنّها ليست من هذا العالم الظاهر، فمن

---

(١) عبد اللطيف الشاذلي، **التصوّف والمجتمع**، ص ١٤٠.

(٢) المرجع نفسه، ص١٤٢.

أراد أن يفهمها بالعقل كما يفهم أمور الدّنيا التي هي معقولة فقد أراد منها ما ليس في قوّتها[١].

ولعلّ هذا ما يفسّر أنّ الشّيوخ يشترطون في الغالب على المريدين الجدد أن يتخلّوا عن كتبهم لأنّ مكتسباتهم المعرفية توشك أن تكون عقبة تحول بينهم وبين الاتصال المباشر بالعالم الروحي[٢].

وقد كانت تربية الشيوخ في غاية القسوة أحياناً. فبعضهم كان يضرب مريديه بالعصا حتى يكسر منهم العظم. وبعضهم يمنع عنهم الماء حتى يحصل لهم "الفتح" بزعمه. وآخر يرسل تلميذه إلى شيخ صديق له فيستقبله بصفعة قويّة... وقد برّروا مثل هذه الاختبارات بأنّها وسائل تربوية ليس الهدف منها إنهاك المريد وتعذيبه، وإنّما قيادته وتوصيله إلى اللّه.

وحبّ المريد لشيخه هو عماد العلاقة التعليمية بينهما، حتى إنّ المتصوّفة أوجبوا على المريد أن «يترقّى في محبّة شيخه إلى حدّ يصير يتلذّذ بكلام شيخه له كما يتلذّذ بالجماع»[٣]. وكثيراً ما يشبّه الشيخ بـ"الأمّ المرضعة"، والمريد الواصل بالطفل الفطيم[٤].

هكذا كان مبنى الطرق الصوفية كلّها على التسليم، وقد عبّرت كتب التصوّف عن هذه التبعيّة المطلقة بعدّة تعابير، فزمام نفس المريد

---

(١) المرجع نفسه، ص١٠١.

(٢) E. Jeoffroy, *Initiation au soufisme*, p. 221.

(٣) عبد الوهاب الشعراني، **الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية**، تحقيق: طه عبد الباقي سرور والسيّد محمّد عيد الشافعي، بيروت، ١٩٨٨، ج١، ص١٧٣.

(٤) انظر: M. Chodkiewicz, «Les maîtres spirituels en Islam», in: *Connaissance des religions*, nº 53 - 54, 1998, pp. 39 - 41.

بيد شيخه وشرط المريد مع شيخه أن يكون «كالميت بيد مغسّله لا كلام ولا حركة»[1]، أو كالبهيمة المملوكة تحمل ما حملت ولا تبالي إذا أهملت.

على أنّ تقنين العلاقة بين الشيخ والمريد بهذه الكيفية ليس أمراً خاصّاً بالتصوّف الإسلامي، إذ نجده أيضاً في التصوّف المسيحي حيث يلزم التابع أن يخمد أمام معلّمه كالجثّة[2].

يضاف إلى هذا التسليم المطلق ضروب من التقنينات، كَأَنْ يكون تفكير المريد على الدوام في شيخه، وأن ينصبّ اهتمامه كلّه في رعاية مصلحته، فلا يفكّر إلاّ فيها، ولا يجري إلاّ إليها حتى تكون حركاته وسكناته سرّاً وعلانية، حضوراً وغيْبة في مصالح شيخه وما يليق بقضائها على الوجه الأكمل. وفي باب معاملة الشّيوخ يتعيّن على المريد حبس الركاب للمشايخ إذا ركبوا، والمشي مع ركابهم، وتقديمهم في العطاء، وإسناد المخدّات لهم في جلوسهم، وإعداد السجّادة لصلاتهم، وأن لا يتقدّم المريد أمام شيخه وإنّما يمشي خلفه تأدّباً[3].

ولعلّ أهمّ ما أقرّه المشايخ من قواعد هي **تنزيه الشيخ عن الخطأ**. ذلك أنّ رتبة الشّيخ تأتي الثالثة بعد اللّه ورسوله ومنطلقهم في ذلك أنّ تصرّف المشايخ عن إذن وبصيرة، وأنّ لهم في تصرّفاتهم وعباداتهم دقائق لا يعرفها إلاّ من هو منهم. واعتباراً لذلك قرّروا أنّ من واجب المريد أن لا يعترض على شيخه بباطنه ولا بظاهره. وإذا

---

(١) الشعراني، **الأنوار القدسية**، ج١، ص ١٨٩.

(٢) H. De Castries, «Les sept patrons», *Hesperis*, Tome IV, 1924, p. 251.

(٣) عبد اللطيف الشاذلي، **التصوّف والمجتمع**، ص١٤٣.

كانت القاعدة العامّة في هذا الباب هي عدم الاعتراض، فإنّ العادة جرت باتخاذ بعض الاحتياطات، فلا طاعة إلاّ بعد أن يعرف المريد الشيخ حقّ المعرفة، ويستيقن أنّه على الصراط المستقيم[١].

إنّ هذه العلاقة بين الشيخ والمريد تظهر نوعاً من التعاقد بين فردين. يقدّم أحد الطرفين فيها وسيلة الوصول إلى اللّه، بينما يقدّم الطرف الثاني وهو المريد تبعيّته وخدمته وأشياء أخرى كثيرة. وأوّل شروط هذا التعاقد الالتزام الدّائم به.

وقد بين الصوفية تبييناً واضحاً قيمة الشّيخ في هذه العلاقة. فالشّيوخ من هذا المنظور أدوات تتحقّق بها القدرة الإلهية. فاللّه بهم يحيي ويميت، ويمطر وينبت، ويرفع البلاء ويجيب لهم الدعاء... كما اعتبر الشيوخ وسائط بين اللّه وعباده[٢]. أمّا ثمرة صحبة المريد للشيخ وطاعته والامتثال لتربيته فهي تَحَوُّلُ المريد إلى صوفيّ عارف. وأمّا أفضل مريدي الشيخ فيختارهم خلفاء له قبل أن يصيروا مؤهّلين لتربية المريدين الجدد.

إنّ هذه السلسلة المزدوجة للتعليم الصوفي ونقله وانبناء المؤسسة الصوفيّة على علاقة شيخ ومريد هو هيكل الطريقة الصوفية التي يمكن أن نعرّفها بأنّها مجموعة من الأشخاص الذين تلقوا التصوّف باتّباع المسلك الروحي نفسه والتقاليد الصوفية ذاتها[٣].

وممّا يتضمّنه التعليم الصوفي "إلباس الخرقة" و"أخذ البيعة"،

---

(١) لمزيد من التعرّف على القواعد الموجّهة إلى المريد، انظر: الشعراني، **الأنوار القدسيّة**، ج٢.

(٢) عبد اللطيف الشاذلي، **التصوّف والمجتمع**، ص١٤٥.

(٣) M.Gabrieau, «Les modes d'organisation», in: *Les voies d'Allah*, p. 206.

ولذلك أطلق على الشيخ الصوفي "**شيخ الخرقة**".

والملاحظ أنّ الأقدمين من الصوفية لم يكونوا يعرفون الخرقة ومن قرأ كتبهم وتراجمهم لا يجد للخرقة ذكراً ولا لروايتها أثراً، لأنّها لم تكن مشهورة عندهم ولا متداولة بينهم كاشتهارها وتداولها بين المتأخرين من أهل القرن ٥هـ/ ١١م فمَن بعدَهم، وكان أوّل ظهورها في القرن ٤هـ/ ١٠م، في زمن أصحاب الجنيد. ورغم ذلك صار للخرقة مكانة خاصّة في الجهاز وأصبح لها سند واهتمّ المريدون بالعهد فيها[١]. ويصحب الالتحاق الجدّي بالطرق في التصوّف المشرقي طقوس مختلفة منها بالإضافة إلى "إلباس الخرقة" و"أخذ العهد" "تلقين الذكر" و"إرخاء العَذَبة"[٢].

أمّا **النّوع الثاني** من الانتساب إلى الطريقة الصوفية فيتمثل في مجرّد تلقي بركة الشيخ. وهذا النوع من الالتحاق بالطريقة أقلّ صرامة من حيث التربية. وهو النوع الأغلب. فمعظم الراغبين في الانتساب إلى الطرق يسعون إلى الحصول على بركة الشيخ والانتفاع بها في أقصر وقت ممكن، وبتكوين صوفي قصير، وإن شئت فقل رمزي. فيأتون إلى الأحياء من الشيوخ يبثّونهم الشكوى، أو يقصدون أضرحة الأموات منهم للدعاء اعتقاداً باستمرار بركة الشيوخ أحياءً وأمواتاً.

---

(١) عبد اللطيف الشاذلي، **التصوّف والمجتمع**، ص١٤٠. وعن الاحتفال بإلباس الخرقة ومعانيها العميقة ودلالاتها ورموزها انظر: J. Chevalier, *Le soufisme ou l'ivresse de Dieu*, p. 203 - 204.

(٢) *EI₂*, Art. «Tarika», Tome X, 264 [E. Jeoffroy]؛ وانظر أيضاً: M. Chodkiewicz, «Note complémentaire sur les rites d'initiation dans les Turuq», in: *Ayn al - Hayàt, Quaderni di studi della Tariqa Naqshabandiyya*, nº 5, 1999, pp. 45 - 64.

ولعلّ هذا ما يفسّر لنا ما ابتكره الجهاز الصوفي الطرقي من تنويع في ألقاب شيوخ التصوّف كشيخ التربية، أو التعليم أو التلقين أو الإرشاد. وهذا النوع من الشيوخ قليل مقارنة بنوع آخر هو شيخ التربية بالهمّة ويسمّى "**صاحب الهمّة**" و"**شيخ الترقية**" ونسقه في التربية قائم على "الفتح" و"المدد" و"الفيض". هذا المدد قد يبلغ حدّاً يوصل ما بين لحظة عين وانتباهتها أفواجا من الناس، ويعني هذا الفتح أو المدد حصول الاستفادة من غير عناء. فهو تفضّل من الحقّ على العارفين يتمثّل في انتقال القدرة من شخص إلى شخص آخر، وهي التي يمتاز بها الشيوخ عن غيرهم.

إنّ هذا النمط التربوي الذي صار يسمّى في التصوّف الطرقي "**التربية بالهمّة**" إنّما يعود إلى ضعف حال المريدين وقلّة الرغبة في السّلوك وكثرة الإقبال على الدنيا(١).

وهذا هو ما اصطلح عليه أيضاً بـ"**طريق السرّ**" ويوصل إليه النوع الأوّل من الشيوخ و"**طريق البركة**" وهو النوع الثاني. وهذان الطريقان كما يختلفان في الوسيلة يختلفان في الهدف، فالأوّل هدفه المعرفة والثاني هدفه النجاة(٢).

إنّ هذا النّوع الثاني من الانتماء الطّرقي يشمل عدداً كبيراً من الناس ينحدرون من أوساط مختلفة جدّاً. ففي عهد المماليك والعثمانيين نجد السلطان مثله مثل الحرفي الصغير مرتبطاً بطريقة

---

(١) عبد اللطيف الشاذلي، **التصوّف والمجتمع**، ص ص ١٨٧ ـ ١٤٠.

(٢) Faouzi Skali, *La voie Soufie*, chap. XIII : «La voie du "Sirr" et La voie du Tabarruk», pp. 149 - 153.

صوفية معيّنة من قريب أو من بعيد[1]. وفي تونس في القرن ١٣هـ/ ١٩م كان علماء جامع الزيتونة ينتمون إلى التيار الطرقي وكذلك كان الخاصّة من أهل السلطة في العائلة الحُسينية ينتسبون إلى الطرقية[2].

وممّا تجدر الإشارة إليه في هذا السياق ضرب آخر من الوصول إلى اللّه لا يعتمد على السلوك القائم على تربية الشيخ وهي تربية في غاية الصّعوبة تظهر قساوة الطريق ولا يصبر عليها إلاّ الأفذاذ من المريدين، إنّه "**الجذب**". و"**المجذوب**" نوع من أبطال التصوّف يسهل تحديد مظاهر صفاتهم الخارجية، وتطلق عليهم كتب التراجم والمناقب الصوفية عبارات: البهلول والمولّه وساقط التكليف والمجذوب والهائم والغائب في اللّه ودائم الغيبة. ولم يخل عصر من الأعصار من وجود مجاذيب أثاروا انتباه الناس، وسجّلت أخبارهم كتب التراجم والمناقب. وسبب تلك الإثارة تفرّد هؤلاء بتصرّفات غير معتادة أو ظهورهم بمظهر غير مألوف.

ويمكن رسم صورة "المجذوب" من خلال مظاهر العَتَه أو الغفلة، حيث يظهر بمظهر الغافل عمّا يدور حوله فلا يميّز بين المحسوسات وقد يخطئ في معرفة داره أو في التمييز بين الدرهم والدينار، وثاني مظاهره ما يُعَبَّرُ عنه بـ"**الحال**". وللكلمة معنى لغوي يطاوع معناها الاصطلاحي عند الصوفية، وهو ما كان عليه الإنسان من خير أو شرّ، فقد يكون تَفَوُّهًا بكلام ذي معنى، لاَ يخلو من عمق

---

(١) E. Jeoffroy, *Le soufisme en Egypte et en Syrie*, chap. VIII.

(٢) انظر كمال عمران، «الزاوية ظاهرة ثقافيّة»، ضمن: **ظواهر حضارية في تونس القرن العشرين**، بإشراف الأستاذ: عبد المجيد الشرفي، تونس، منشورات كلّية الآداب منّوبة، ١٩٩٦، ص١٠٢.

كحال أحدهم يصيح متجوّلاً «ناقة عليها غرارة مرّت مرّت يا ويل من غرّت». وهي كما هو واضح دعوة إلى الزّهد في الدنيا، وقد يكون في شكل المبالغة في الصلاة على الرسول، وقد يأخذ الحال شكلاً مثيراً للناس بمخالفته للمتعارف بينهم، كحال آخر ليس له دار ولا قرار ولا يُعْرَفُ له مأوى، يركب قصبة يدور بها في الأسواق ويصبّ الزيت على ما يلبس»[1]... وقد عمل التيار الصّوفي منذ القرن ٦هـ/ ١٢م على تطويق ظاهرة الجذب، وذلك بإدخاله ضمن التّنظير الصوفي. وأصل المسألة مرتبط بفكرة التصوّف الأولى وهي اتباع طريقة توصل إلى اللّه. وباختلاف الطرق واختلاف طريقة سلوك الطريق اختلفت أحوال التصوّف، ومنها الجذب ومستنده من القرآن عندهم «اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ» (الشورى ٤٢/ ١٣)، والاجتباء هو الاصطفاء. فالجذب نور يلقيه اللّه في القلب يتحرّك به العبد لما قُدّر له من الخير في العلم اللدني. ومعناه قطع الطريق إلى اللّه بمساعدة منه دون تربية ولا سلوك، فكأنّه اختُطِفَ وسِيرَ به على المقامات، أو هو قد نال ما نال من غير مجاهدة. وتصوّر هذه الحالة الصوفية مَثَلَ السالك كمن يريد ماء فيحفر عليه، ومثل المجذوب كمن أُمْطِرَ.

وتفسّر عندئذ تصرّفات المجاذيب تفسيراً معقولاً لا يخرج عن ثلاثة مواقف:

الموقف **الأوّل** يسلّم بالحالة ويبحث لها عن مسبّبات، فالمجذوب "الواصل" يرى ببصيرته، لذلك لا يتأثّر بما توصله إليه

---

(١) عبد اللطيف الشاذلي، **التصوّف والمجتمع**، ص ص ٨٤ ـ ٨٥.

حواسّه كما يتأثّر الناس، وما دام ذلك لا ينحصر فإنّ أحوال المجذوب لا تنضبط، وحالات الوصول أو "الشّهود" مختلفة فقد تكون دائمة مستمرّة فيسمّى صاحبها عندئذ "المجدول"، وقد يحفظ عليه عقله الحيواني فيأكل ويشرب من غير تدبير ولا رويّة، وهؤلاء هم "عقلاء المجانين" ويشمل النوع الثالث وهو الذي يتداوله الشهود فيزول عنه ويرجع إلى الناس طوراً، ويغيب عنهم طوراً آخر وهم أصحاب الأحوال من الأولياء.

أمّا الموقف **الثاني** فيعتبر أنّ الحالة التي ظهر فيها المجذوب قصد الظهور بها. ومنطلق هذا الموقف اعتبار النفس معدناً يجب تطهيره من جناية العُجب والرياء بإتيان أمور ينكرها العوام والوقوف عند كلّ ما ينفّر الخلق، كالتظاهر بالجنون أو ركوب المحرّمات.

وكيفما كان الأمر تبقى الصّفة الملازمة للمجذوب هي الخروج عن المعهود المعقول من تصرّفات النّاس. هنالك يختلط الأمر بين من خرج عن طوره لوارد حال بفعل الجذب، ومن كان خروجه عن ذلك الطور من "مسّ الجنّ". فلا يعدّ من المجاذيب من ذهب عقله من حمق أو وسواس أو مسّ من الجنّ حتى لا تنضبط نفسه.

ويبقى التمييز بين الحالتين رهين المقارنة بين ظاهر الرجل وباطنه، فالذي يتزيّى بزيّ من يحتقر، وهو في ظاهر أمره مشغول بالطاعات وهو على وعي لما يصيبه من خروج عن الطور، له مرتبة من الصّلاح. أمّا إذا كانت حالة الباطن هي حالة الظاهر نفسها أو أردأ فلا يوصف بخير على العموم.

فالمسألة مبنية على أساسين أوّلهما وعي الحال وهو ما لا يتيسّر للمعتوه أو المجنون، والثاني تشابه الحال في السرّ والعلن.

أمّا الموقف **الثالث** فهو إلحاق الجذب بتنظيم صوفي هو الملامتيّة فيقال عن المجذوب إنّه من "أهل الملامة" أو "ملامتي" أو يقال "ملامتي الطريقة"[1].

إنّ أحوال المجاذيب أحوال نفسيّة يمكن تصنيفها ضمن الحالات النفسيّة المرضية مثل الفصام والهلوسة والهستيريا، وهي كلّها أمور فردية غير إرادية ولا منضبطة.

لقد عمل التصوّف الطرقي على احتضان ظاهرة الجذب لارتباطه بالجنون باعتباره ظاهرة تربط بين عالمين: عالم الممكن الموجود وعالم الأرواح والجنّ. وتولّدت عن هذا التصوّر نسبة قدرات خاصّة إلى المجاذيب اتفقت كتب التصوّف على تسميتها بـ"المكاشفة". فمعظم المجاذيب تمتّعوا بقدرات خارقة كالتنبّؤ بالمستقبل والإخبار بوقت الوفاة أو بوقت قدوم شخص، أو الاطّلاع على ما تخفي الضمائر من قول وفعل، والعلم بالشّيء دون الاطلاع عليه بالحواسّ كالإخبار بنتائج الحروب البعيدة أو أحوال المسافرين...

وهكذا ميّز التصوّف الطرقي طائفة من أهله بقدرات خاصّة لا تتوفّر عند سائر الناس. وتكون آلية تلك القدرة الخاصّة مرتبطة بازدواجية شخصيّة المجذوب بين الصفة البشرية المحدودة المعرفة والصفة الروحانية التي لا حدود لمعرفتها الخصوصية، أي المعرفة باللَّه، ولا لمعرفتها المطلقة، أي الاطّلاع على الغيب، وحصول المعرفة يتجاوز الحواسّ. أمّا المجذوب نفسه فهو لا يعي هذه الحالة إذ ترتبط معظم حالات الكشف بحال يرد على المجذوب يخرجه عن طوره، فينطق بالمغيّبات من غير اختيار منه ويُكَاشَف لغلبة الحال.

---

(١) المرجع نفسه، ص ص ٩٠ ـ ٩١.

لقد عمل التصوّف على احتواء ظاهرة البله والعته وسعى إلى تقنين الدور الطبيعي الذي كانت تقوم به دائماً بربطها بين عالمي الشهود والغياب، ولعلّ الدور الأساسي للجذب يتمثّل في كونه وسيلة لتجاوز المجهول سواء كان غيباً أو بعداً عن الذّات واستغلاقاً. وعلى وجه العموم يمثل هذا النّوع من الرجال النوع الحادّ من التصوّف، أي الجانب الذي يمكن أن يؤذي، وأنواع الأذى كثيرة كالفضيحة أمام الملأ والتنبّؤ بوقوع شرّ أو إنزال عقاب عاجل، وقد يصل الأمر إلى إنزال النقمة وإذهاب الدولة، من أجل ذلك نظر الناس إلى المجاذيب نظرة تهيّب ومداراة. وربّما كان دور هؤلاء في إرساخ التصوّف لا يقلّ عن دور شيوخ التربية، ذلك أنّهم خاطبوا في الإنسان مخاوفه من المجهول والغيبي، وكلّ ذلك يظهر أنّ التصوّف كان ملتحماً بالمجتمع يؤدّي فيه من الوظائف ما يؤدّي في مستوى الفرد والجماعة[١].

أمّا حياة المريدين داخل المؤسسة الصوفية فهي "**حياة جماعية**"[٢] مشتركة، إنّها معاشرة تحكمها آداب وأخلاق، فـ"اللياقة الرّوحية" المنصوص عليها بين الشيخ والمريد ينبغي أن تطبّق في العلاقة بين المريدين أيضاً. فتهذيب النفس لا يمكن إلاّ بمخالطة الإخوة في الطريق، فليس الشيوخ بمتفرّغين تفرّغاً كاملاً لكلّ واحد من مريديهم، ولذلك يكون الإشراف على تربية المريدين الجدد موكولاً إلى نوّاب الشيخ وممثّليه أو إلى بعض تلامذته الذين أجازهم

---

(١) المرجع نفسه، ص ص٩٣ ـ ٩٥.

(٢) A. Schimmel, *Le soufisme*, chap. V, «Ordre et Fraternité soufis: La vie communautaire», pp. 285 - 300.

للتربية. ولذلك اشترطوا أن يتحلّى المريد بالصدق على نحو يكون إخوته في الطريق مرآة له، كما ينصّ عليه حديث الترمذي: «المؤمن مرآة المؤمن» ومن ثمّ وجب على المريدين أن يبرهنوا على دماثة أخلاقهم وإخلاصهم ونكرانهم لذواتهم وإيثارهم غيرهم. فإذا رأى أحدهم في أخيه عيباً ستره، وحرام عليه أن يفضحه ويشهّر به. وعليه أن لا يميّز بعض إخوته على بعض، وينبغي أن يكون دائم الاتهام لنفسه واعتبارها مصدر هذا الحيف، فإن شعر بميل إلى واحد منهم دون الآخر ففضّله على سواه، وجب عليه أن يحرص على أن لا يظهر منه ذلك.

وأبرز سمات هذه الحياة الصوفية المشتركة التعاون، فهو واجب في كلّ مجالات الحياة. فالمريد القديم يتوجّه بالنصح والإرشاد إلى المريد الجديد، ويظهر علمه وتسامحه معه، وفي مقابل ذلك على المريد الجديد أن يبادر إلى خدمة المجموعة بكلّ تفان، لأنّ ذلك جزء من تعليمه[1]. ولا مكان للفردانيّة والأَثَرَةِ في المجموعة الصوفيّة، إذ يروى عن أحد الشيوخ قوله: «لا نتّخذ لصحبتنا من يقول: حذائي»[2]. ومن ثم كان الصوفي في عُرْفهم لا يعير ولا يستعير، إذ لا يملك شيئاً خاصّاً به. فما دام يسعى إلى الانخلاع عن أناه، فكيف يُتّهم برعاية شؤونها؟

على أنّ هذا التكافل لم يكن سهلاً ولا تلقائياً على صعيد الممارسة الصوفيّة، فلا نعدم الأنانيّة في بعض الأوساط الصوفيّة، ولا تخلو بعض المجموعات من الغيرة، والدناءة أحياناً، فالطّرق لا تضمّ

---

(١) E. Jeoffroy, *Initiation au soufisme*, p. 241.

(٢) أبو نجيب السهروردي، **أدب المريدين**، القاهرة، د.ت، ص٧٦.

في صفوفها الأولياء فقط بل تستقبل الأشخاص بمحاسنهم وعيوبهم. وأيّ جدوى من الطّرق الصوفيّة إن لم يكن ينتمي إليها سوى الكُمَّلِ أخلاقياً وروحيّاً[1].

في هذه الحياة الصوفيّة المشتركة يؤدّي المريدون الفرائض والنوافل ويلتزمون بالأوراد وتحتوي أشكالاً مختلفة كالذكر والتسبيح والدّعاء وغيرها. وهذه الأوراد أشكال متقاربة متجاورة تكاد لا تختلف من طريقة إلى أخرى. ولكن بعض الأوراد الخاصّة يُزعم أنّها من إملاء الرّسول على الشيخ في المنام. وقد اصطلح على بعضها اسم "**الأحزاب**" وهي أدعية وتسابيح وصلوات على الرّسول يؤلّفها رمز الطّريقة أو بعض أتباعه، مثال ذلك "حزب البحر" وهو من الأحزاب المعروفة خارج دوائر الطّريقة الشاذليّة.

وربّما اصطلح على مجموع الطّرق التعبديّة اليوميّة بـ"**الوظيفة**" وقد تطلق أيضاً على حصّة الذّكر وتسمّى هذه الحصّة بـ"**الحضرة**" ويُرمز بها إلى حضور الرّسول. وهي مجلس ينعقد مرّة في الأسبوع أو أكثر ويعتمد "**السّماع**"، وهو سماع روحي جماعي يستمع خلاله الحاضرون إلى الشعر الصوفي يُنشد بآلة موسيقيّة أو بغيرها[2].

ويعود أوّل نظام للحياة الجماعيّة للمريدين إلى أبي سعيد بن أبي الخير (ق٥هـ/ ١١م). وقد حرص على أن تكون التعاليم التي ألزم بها المريدين تعتمد كلّها على آيات من القرآن. وقد أخذ معظم الطّرق الصوفيّة بهذه القواعد وهي عشر:

---

(١) E. Jeoffroy, *Initiation au soufisme*, p. 241.

(٢) *EI*$_2$, Art. «Tarika», Tome X, p. 264 [E. Jeoffroy].

١ ـ يجب على المريدين أن يحافظوا على نظافة ثيابهم (المدّثر ٧٤/ ٤) وأن يحرصوا على البقاء على طهارة (التوبة ٩/ ١٠٩).

٢ ـ يُحرّم عليهم الثرثرة في أماكن الصّلاة (النّور ٢٤/ ٣٦).

٣ ـ يؤدّون الصّلاة جماعة (التوبة ٩/ ٢٣).

٤ ـ يواظبون على قيام اللّيل (الإسراء ١٧/ ٨١).

٥ ـ يذكرون اللّه ويستغفرونه في الأسحار (الذاريات ٥١/ ١٨).

٦ ـ ثمّ يقرؤون القرآن إلى طلوع الشمس (الإسراء ١٧/ ٨٠).

٧ ـ يذكرون ربّهم ويقرؤون أورادهم بين صلاتي المغرب والعشاء (الطور ٥٢/ ٤٩).

٨ ـ يحسنون استقبال من يلوذ بهم من الفقراء والخائفين (الأنعام ٦/ ٥٢).

٩ ـ لا يتناولون الطّعام على انفراد أبداً (البقرة ٢/ ١٧٤).

١٠ ـ لا يتغيّب منهم أحد حتى يستأذن (النور ٢٤/ ٦٢) [١].

هذه القواعد تُنوقلت شفوياً في الغالب، وهي كما نرى تكشف عن الطّريقة الروحيّة للشيخ المؤسّس. ويُلاَحظ أنّه رغم الحديث الذي لم تثبت صحّته «لاَ رَهْبَانِيَةَ فِي الإِسْلاَمِ»، فإنّ عدداً من الصوفيّة عاشوا خلال قرون في ظروف قريبة من حَياة الأديرة المسيحيّة. ولكن هل كان طالبو التصوّف ومريدوه من الرّجال فقط؟ وهل كانت الطّرق

---

(١) E. Jeoffroy, *Initiation au soufisme*, pp. 242 - 243؛ وانظر: M. Muhammad, *Les étapes mystiques du shaykh Abou Said*, Paris, 1979.

الصوفيّة رجاليّة محضاً ؟

لم يُعثرنا البحث على طرق نسائيّة. ولكن بعض الزوايا الصوفيّة خصّصت للنّساء الصوفيات اللّواتي ينتمين إلى إحدى الطّرق الصوفيّة أو يعشن حياتهنّ الدينيّة على نحو فردي ومن أبرز الأمثلة على ذلك **السيدة المنوبية**. فممّا روي عنها قولها: «... وقالت رضي اللّه عنها أنا أحبّني ربّي واختارني واصطفاني وجعلني زينة الأولياء وجعلني قطبة الأقطاب... وقالت أنا نائبة اللّه في أرضه وفي سمائه أنا ما أخذت الطريق وراثة وإنّما أخذتها عطيّة من عند ربّي، أنا رآني ربّي وزيّنني وأعطاني...»[(١)].

وقد يحصل أن تكون النّساء مريدات أو شيخات للرّجال. وعندئذ يُفْصَلُ بينهنّ وبينهم حجاب وقد ذكر ماير Meir أنّ ابنة أوحد الدين الكرماني (في القرن ٧هـ/١٣م) كانت تنهض بدور الشيخة في سبعة عشر خانقاها بدمشق[(٢)].

ورغم أنّ العلاقة بين الشيخ والمريدين هي أساس المؤسسة الصوفية، فإنّ تنظيم الطّرق الصوفيّة تطوّر نحو مزيد من التعقيد، فخضعت لهرميّة معقّدة تنطلق من "الخلفاء" و"المقدّمين" و"الأمناء" في شكل من التنظيم الإداري للأقاليم يوازي التنظيم الإداري للدولة. ففي بعض الطّرق نجد لشيخ الطّريقة نائباً وهو

---

(١) **مناقب السيدة الجليلة العارفة باللّه السيدة عائشة المنّوبية** لمؤلّف مجهول، مخطوط رقم ٨٩٠٦ بدار الكتب الوطنيّة بتونس، الورقة ٣ (أ). وانظر: لطفي عيسى، **أخبار المناقب: في المعجزة والكرامة والتاريخ**، تونس، ١٩٩٣، ص ص ٣١ ـ ٣٣.

(٢) F. Meir, «La voie mystique», in: *L'Islam d'hier et aujourd'hui*, p. 147.

مساعده الشخصي وخليفة الشيخ ويسند إليه لقب "خليفة الخلفاء" له مساعد يسمّى "النائب العام" وممثل شخصي في القرية أو الخليفة المحلّي ويسمّى "خليفة البلد" أو "خليفة الناحية"[١].

وممّا يجب تقريره في هذا السياق أنّ الطّرق الصوفيّة لم تكن جمعيات واضحة التمايز والاستقلال بعضها عن بعض لأنّ الانتساب إلى طريقتين أو أكثر كان متواتراً منذ البدء. فكان المتصوّفة يخضعون لتقاليد صوفيّة كثيرة تتنوّع تفاصيلها بحسب تعدّد الشيوخ ومناهجهم التربويّة[٢]. فالطّرق لم تكن مجموعات مغلقة ولكنها شبكات متقاطعة.

فربّما كانت خصوصيّة الطّرق الصوفيّة ماثلة في غياب حدود ثابتة للطّريقة. فهي لا تعتمد الإقصاء المذهبي، فتعدّد الانتماء ممكن فيها. ومن ثمّ وجدناها تتشابه فيما بينها على نحو واسع. وهذا ما يميّزها عن المحيط المسيحي، أو العالم الهندوسي أو البوذي حيث واحدية الانتماء ولا مجال لتعدّده[٣].

ولا بدّ من التميز في هذا السياق بين **الطّريقة الصوفيّة** و**الطّائفة الصوفيّة**، فالطّريقة تشكّل البناء الفكري أو الطّريق الموصل إلى اللّه، أمّا مجموع السالكين لذلك الطّريق فيحملون اسم "الطّائفة" وهكذا يمكن الحديث مثلاً عن "الطّريقة الشاذليّة" و"الطّائفة الشاذليّة"[٤].

ويمكن حصر مكوّنات الطّائفة في العناصر التالية:

---

(١) انظر: A. S. Karrar, *The Sufi Brothers of the Sudan*, London, 1992, pp.130 - 136.

(٢) انظر نماذج من هذه الاختلافات في: F. Meir, «La voie mystique», in: *L'Islam d'hier et aujourd'hui*, pp. 147 - 149.

(٣) M. Gaborieau, «Les modes d'organisation», in: *Les voies d'Allah*, p. 211.

(٤) عبد اللّطيف الشاذلي، **التصوّف والمجتمع**، ص١٥٧.

١ ـ الطّائفة تتبنّى نظرة مخصوصة إزاء العلاقة بين اللّه والإنسان.

٢ ـ تتحدّد الطائفة باتّخاذ شارات وطقوس معيّنة.

٣ ـ الطّائفة تجمع رجالاً من مناطق مختلفة.

وهكذا فإنّ الطّائفة هي الطّريقة عندما تتجسّم في جسد منظّم حيث يتميّز المريد الجديد والمتعلّم والشيخ بتدرّج هرميّ[١].

فالأمر يتعلّق بمجموعة متجانسة يربط بين أفرادها رابط مشترك. فالطّائفة تظهر في شكل مجموعة منغلقة لا يتأتّى الانضمام إليها بكيفيّة بسيطة تلقائيّة، بل إنّ الالتحاق بها يخضع لطقوس معيّنة. ومثال ذلك **الطّائفة الجزولية** حيث تبدأ عملية الالتحاق بالطّائفة بحلق شعر التائب والالتزام بالذكر، إذ وضع الجزولي لأتباعه كتباً خاصّة بالأذكار منها "الدّلائل" و"الأحزاب". وكان هذا الذكر من شارات أتباع الشيخ. وبغضّ النّظر عن محتوى هذه الأذكار التي هي في مجملها صلوات وأدعية، فإنّ الذّكر يشتمل على تقنية خاصّة هي الذّكر بالمناوبة. والذّكر وسيلة لتوطيد العلاقة بين الأفراد لا يهمّ في ذلك ما تنطق به بقدر ما تهمّ طريقة النطق بحيث لا يتمّ معنى الكلام عندما تنطق به طائفة واحدة إلاّ بعد أن تنطق الطائفة الثانية بما يكمّله ويجعل له معنى في متناول الإدراك. وتتميّز الجزوليّة بشارات خارجيّة عبّر عنها بـ"ثياب الفقراء" وهي في عمومها مرقّعة وعكّاز وعصا وسبحة.

إنّ آلات الفقر هذه تنهض بالإضافة إلى دورها الوظيفي باعتبارها لباساً وسلاحاً ووسيلة عدّ دوراً وظيفيّاً آخر في مستوى المجموعة، إذ تتميّز بها عن غيرها وتكون وسيلة للتعارف بين أفراد المجموعة

---

(١) G. Veinstein, «Les confréries», in: *Islam: civilisation et société*, p. 97.

ووسيلة للتعبير والتواصل، ولها دور رمزي بما تثيره في خيال حاملها. وينشأ من خلال هذه الشارات إحساس عام بالانتماء إلى مجموعة واحدة.

وتعبّر الطّائفة عن هذا الإحساس بطرق متعدّدة من ذلك قولهم «لا سرّ مكتوم بين الفقراء ولا مال مقسوم» وقولهم: «الأتباع عدد ما في صابة الزبيب من حبوب كبيرها حلو وصغيرها حلو»، وتعبّر عنه أيضاً الممارسات التضامنيّة المتمثّلة في المؤاخاة والخروج عن أعمال بعضهم لبعض وقضاء الديون، ويعبّر عنه بالدعوة إلى الالتفاف والاجتماع واعتبار الواحد شيطاناً والاثنين شيطانين، فلا تكون الجماعة المثالية إلاّ بتجاوز الاثنين.

مثل هذه الاعتبارات كانت عامل جذب للأفراد تغريهم بالانتماء تلقائياً إلى الطّائفة[١]. وفي الجملة يكون المتصوّفة داخل الجماعة أشدّاء مع أنفسهم رحماء ليّنون مع نظرائهم[٢].

وهكذا يستبين لنا من خلال تكوين الطّائفة الصوفيّة أن المقدّس الذي كان في بداية الأمر تجربة فرديّة ذاتيّة حينما يدخل مرحلة التنظيم والهيكلة يتحوّل إلى "**مقدّس مؤسّس**"[٣].

ولا يمكن الحديث عن الطّرق الصوفيّة من دون الحديث عن **الزوايا** و**الخانقاوات** و**الرباطات** التي انتشرت في آسيا الوسطى وعلى السواحل التونسيّة وفي الثغور حيثما كان الخطر يهدّد الإسلام. فكانت تجتمع المطايا استعداداً لغزو العدوّ أو لصدّ عدوانه. فكان بعض

---

(١) عبد اللطيف الشاذلي، **التصوّف والمجتمع**، ص١٦٠.

(٢) J. During, Islam, *Le combat mystique*, Paris, 1975, p. 274.

(٣) عبد اللطيف الشاذلي، **التصوّف والمجتمع**، ص١٦١.

المتطوّعين قد وقفوا حياتهم على الصلاة والصيام والتعبّد، فذهبوا بفرائض الإسلام إلى أقصى حدودها، ولم يلبث هذا النشاط العسكري أن تضاءل ليحلّ محلّه ضرب من التقاعد الرّوحي من دون أن يضمحلّ تماماً(١).

لقد اشترط الصوفيّة لممارسة التصوّف مكاناً وزماناً وإخواناً، فكانت الحاجة إلى المكان شديدة لجمع المريدين واختلفت الأمكنة وتعدّدت وتنوّعت في البدء، فربّما كان مكان الاجتماع للتعبّد والذكر في بيت الشيخ الصوفي نفسه أو في دكّانه، وكان من الشائع اتّخاذ المساجد مكانا لنشاط الصوفي ذكراً وتلاوة وعبادة وتربية، وربّما استغلّ بعض المساجد لإطعام الطّعام أو للخلوة والاعتكاف أو لتلاوة الأحزاب والأدعية.

ولا شكّ في أنّ هذه الأمكنة وغيرها قد استعملت في البدء على نحو ظرفي لاحتضان النشاط الصوفي المتنامي في شكل جماعي، بعد أن كان في أوّل نشأته تجربة روحيّة فرديّة. ومن ثمّ احتاجت الجماعة الصوفيّة إلى تخصيص مكان تمارس فيه نشاطها بكامل الحريّة. فظهر **الرّباط** في البدء مكاناً جامعاً بين العبادة والجهاد بحراسة الثغور. ثمّ تمخّضت الزاوية لتكون المكان الذي يحتضن المؤسّسة الصوفيّة الطرقيّة، بحيث يمكن القول إنّ التصوّف منذ القرنين ٧هـ و٨هـ/ ١٣م و١٤م، صار أكثر تجذّراً في المدينة الإسلاميّة(٢).

---

(١) J. C. Garcin, «Assises matérielles et rôle économique des ordres soufies: L'époque prémoderne», in: *Les voies d'Allah*, p. 215. وانظر أيضاً: L. Fernandes, *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khanqah*, Berlin, 1988.

(٢) *EI₂*, Art. «Tarika», Tome X, p. 264 [E. Jeoffroy].

أمّا الأماكن التي تحتضن النّشاط الصوفي فلها تسميات عديدة: الرّباط، الزاوية، الخانقاه، التكيّة، وكلّها معالم دينيّة مسخّرة للتصوّف وللطّرق الصوفيّة، استخدمت أماكن اجتماع ونشاط صوفي وساهمت على نحو واسع في شيوع الطّرق الصوفيّة في كامل أرجاء العالم الإسلامي. وقد شاع الخلط بين هذه المعالم فهي وإن اشتركت في النّشاط الصوفي، فإنّها تتمايز من حيث الوظائف المخصوصة في المجتمع. **فالزاوية** مكان مفتوح يستقبل أنواعاً كثيرة من النّاس منهم المريدون والعباد وطالبو البركة والعلماء والمسافرون والمحرومون والخائفون واللاجؤون، بينما **الخانقاه** مخصّصة لنخبة من الصوفيّة غالبا ما يكونون من أصول أجنبيّة ولا تبنى لشيخ صوفي بعينه، ولا تمثّل طريقة مخصوصة، وتحمل عادة اسم مؤسسها الذي قد يكون تاجراً أو أميراً أو سلطاناً يبني داخلها ضريحاً. أمّا القائمون على الخوانق من الصوفية فهم موظفون يتقاضون أجورهم من الوقف الذي أوقفه المؤسّس ويسخّرون أنفسهم للمجاهدة الرّوحيّة ابتغاء الوصول إلى اللّه بتوجيه من شيخ عيّنه الواقف ومعظمهم يقيم في الخوانق إقامة دائمة(١).

وهناك في الرّيف المصري "**السّاحة**" وتنهض بوظائف الزاوية وهي مكان للروحانية والاجتماع تلبية لحاجات الطّريقة الصوفيّة. وتنقسم إلى مساحة مخصّصة للشيخ ومساحة للاستعمال العمومي قضاءً لحاجات القرية، فالسّاحة مكان مفتوح للقاء الرّوحي وللتعليم الديني وللضيافة وللتحكيم. الشيخ فيها يعلّم ويلقّن ويرشد وينصح ويستقبل الزائرين الذين جاؤوا يلتمسون بركته، كما ينهض بفضّ

---

(١) R. Chih, *Le soufisme au quotidien*, p. 286.

النزاعات، وينظّم حصص الذكر في المسجد إذا كان في الساحة أو في باحتها. ولا يقيم في الساحة إلاّ بعض الخدم، أمّا المريدون فيقيمون في مساكنهم الخاصّة ويتابعون بانتظام نشاط الطّريقة. وأمّا ما في السّاحة من غرف فهي مخصّصة للزوّار العابرين وللمريدين القادمين من بعيد لحضور مجلس الشيخ أو لزيارته تبرّكاً. وهؤلاء عادة ما يقضون في الساحة ليلة ثمّ يمضون في الغد.

إنّ "السّاحة" مكان مفتوح يدخلها المارّ لأداء الصّلاة، وللتدبّر والتفكّر والدّعاء، وله أن يستريح في ظلّ أشجارها وينعم بسكونها. يقدّم له بعض الخدم الشاي والغداء. وعندما تقام الحفلات الدينيّة يتاح للمئات من النّاس تناول الطّعام. كما تستقبل السّاحة أولئك الذين جاؤوا يلتمسون من الشيخ مساعدة ماديّة أو تدخّلاً عند ممثّلي السلطة وأولئك الذين يأتونه مُحَكِّمِينَ[1].

أمّا **الزاوية** من حيث محتواها المادي فهي بناء اتخذ في الأصل للعبادة وأريد له أن يكون حصيناً قدر الإمكان، فلذلك كان يشيّد في العادة من الحجارة والقرمد والآجر، ويختلف بناؤها من حيث المساحة فبعضها فسيح يسع أهلها، فمنهم الذاكر، ومنهم العابد المصلّي، ومنهم التائب الباكي على خطاياه، كما يسع طارقاً بليل.

وتؤسّس الزاوية بمبادرة شخصيّة من وليّ صالح أو متعبّد أو من فاعل خير[2] يدين بالولاء لشيخ صوفي. فبناؤها يرتبط برجال التصوّف. ويتدخل الشيوخ في تحديد موقع البناء ويبرز دورهم أيضاً في قرار توسعة الزاوية. ويخضع تسيير مرافقها لتوجيهات الشيخ الذي

---

(١) *Ibid.*, pp. 291 - 292.

(٢) EI_2, Art. «Tarika», Tome X, p. 264.

يكون على رأس مجموعة من الأعوان يشرفون عليها ويسعون في حوائجها، وتدبير شؤونها. وعادة ما تبدأ الزوايا بمساحة متواضعة سرعان ما تتحوّل إلى مركّب سكني عريض يحتوي على مقر إقامة الشيخ وأسرته وعلى غرف التلاميذ ودار الوضوء وعلى بئر ومطبخ وفرن[١].

كلّ ذلك يكشف عن الطّابع المؤسّسي للزاوية فهي وثيقة الاتّصال بالشبكة الصوفيّة، سواء كان ذلك في تحديد موقعها أو في أمور تخطيطها وبنائها، أو في شؤون الإنفاق عليها وتسييرها. وذلك يعني قطعاً أنّها لم تكن مؤسّسة اجتماعيّة تلقائيّة، إذ لم يكن مسموحاً بالتحكّم في عناصرها ومكوّناتها لقوى أخرى غير منتمية إلى الجهاز الصّوفي أو متعاملة معه.

وتنتشر الزوايا داخل المجال الحضري وخارجه إذا كانت رغبة المؤسّس في الخلوة والأزورار عن النّاس جامحة. ولكن بعض الزوايا التي تبنى في الأماكن النائية سرعان ما تجتذب السكّان إليها، فتبدأ في الاتّساع العمراني حتّى تصبح قرية أو تجمّعاً سكّانياً مهمّاً. وإذا بالوافدين على زوايا الصلحاء يتكاثرون رغبة في التبرّك بأصحابها. وهكذا يستقرّ بهم المقام إلى جوار الولي الصّالح نهائيّاً. فينجم عن ذلك تلقائياً ما يستدعيه الاجتماع البشري مِنْ استقرار مَنْ يساعد النّاس على تدبير شؤون معاشهم ويكفل مصالحهم ويقدّم الخدمات الضروريّة لهم من أرباب التّجارة والصّناعة وغيرهم.

---

(١) R. Chih, *Le soufisme au quotidien*, p. 288. وانظر للباحثة نفسها: Zāwiya et Sāha et Rawda: «Développement et rôle de quelques institutions soufies en Egypte», in: *Annales. Islamologiques*, vol. 31 (1997), pp. 49 - 60.

ومن ثمّ تكون الزاوية باعتبارها البناء الأصلي المُعَدِّ للعبادة نواة تحيط بها بناءات متنوعة الدّور والوظيفة. فإذا كان منطلقها بناء معدّاً للعبادة والخلوة والذّكر، فإنّها تجتذب إليها بالتدريج قبور الرّاغبين في الاستفادة من بركة صاحبها، أو من البركة التي عمّت المكان نفسه اعتباراً للمحمول الديني والبعد القداسي الذي يتلبّس به كل بناء ديني. ثمّ إنّ هذا البناء ملجأ وملاذ من إغراءات الدنيا ومباهجها لمن أراد أن يتجافى عن "دار الغرور" ويُنِيبُ إلى "دار الخلود"، فإنّه يجد فيها المكان الملائم لتحقيق مطلوبه ونيل مرغوبه.

وقد يتّخذها المسافر عابر السبيل موئلاً للراحة ريثما يجدّد نشاطه ولا سيّما إذا جنّ عليه الليل. وقد تصبح الزوايا في كثير من الأحيان ملاذاً للمساكين يُقَدَّمُ إليهم فيها الطّعام فتشبعهم من جوع، وملجأ للهاربين فتؤمّنهم من خوف.

كما تنقلب إلى حلقة تعليم وتلقين، ولا سيّما لمن أراد الانتظام في سلك التصوّف، حيث يلتقي المريدون بالصلحاء يتعلمون منهم مبادئ السلوك ويأخذون عنهم معالم الطّريقة. كما تتلاقى فيها تجارب الشّيوخ فيتبادلون ما اجتنوه من نفحات وفوائد خلال معراجهم الرّوحي.

ومن ثمّ تصبح الزاوية عنصراً على غاية من الأهميّة في المؤسّسة الصوفيّة بما توفره من سبل الاتّصال بين أقطاب التصوّف وباعتبارها قاعدة العمل الصوفي لأنّها ميدان التلاقي بين شيوخ التصوّف ومريديهم ومنطلق الراغب في دخول التصوّف[١].

---

(١) *Ibid.*, pp. 283 - 284.

وتتكوّن الزاوية من مجموعة من العناصر البنائيّة المتكاملة تتنوّع وتختلف بحسب اختلاف البيئات الطبيعيّة التي تحتضنها. ففي الأماكن القصيّة والنائية تتّخذ الزاوية عادة موقعاً وسطاً يصل بين المناطق الزراعيّة المستغلّة أو التجمعات السكانيّة الصغيرة من جهة والمناطق غير المستغلّة من جهة أخرى كأن تكون في منطقة وسطى بين السهول وقمم الجبال، فلا تكون الزاوية في القمّة ولا في السفح.

وما من شكّ في أنّ اختيار موقع بعض الزوايا في المناطق الجبليّة الوعرة كان تعبيراً عن الرغبة الجامحة في الانزواء والتنائي عن الخلق في إطار مجاهدة النفس، مثلما كان انحياشاً عن الخطر الذي يمكن أن يهدّد الولي وزاويته إذا ما ساءت علاقته بالسلطة وأعوانها.

ومن ثمّ يضمن هذا الاختيار المكاني نوعاً من الأمن بالبعد عن السلطان، كما يضمن البعد عن القمّة تلافياً لما يساكنها من مخاوف ومحاذير، ليكون الموقع المختار محقّقاً لأمن مزدوج يحقق التوازن بين خوفين.

وتتكوّن الزاوية عادة من بيت للصّلاة يشخّص الدور الديني الأصيل لهذه المؤسسة باعتبارها مكاناً للعبادة. وتشتمل عموماً على غرف معدّة لإيواء الطلبة الواردين عليها(١) ولاستضافة عابري السّبيل، وربّما خصّصت بعض الغرف للتعليم الصوفي تربية للمريد وتلقيناً للأوراد والأذكار.

---

(١) انظر مثلاً دور الزاوية في الجريد في الجنوب الغربي التونسي في تعليم القرآن:
J. Dakhlia, «De la sainteté universelle au modèle "Maraboutique", Hagiographie et Parenté dans une société maghrébine», in: *Mode de transmission de la culture religieux en Islam*, Travaux publiés sous la direction de Hassan El - Boudrari, Le Caire, I. F. A. O., 1993, p. 184.

ويوجد بها فناء يتفاوت اتساعه من زاوية إلى أخرى، وربّما يكون مخصّصاً للتجمعات الكبرى إذا غصّت الزاوية بزوّارها. ومن الواضح أنّ هذه المكوّنات المعماريّة الشائعة في الزوايا في الغالب الأعمّ، تكشف عن أدوار الزاوية الدينيّة والاجتماعيّة.

ولا شكّ عندنا في أنّ بعض الزوايا كانت محور الحياة الاجتماعيّة والروحيّة في المنطقة التي توجد فيها. فالكلّ يؤمّها لقضاء حوائجه الماديّة والروحيّة فهي كعبة القصّاد من الأهالي، وهي صلة الوصل بينهم وبين العالم الخارجي البعيد القصيّ الذي لا تزيده معطيات المنطقة الجبليّة الوعرة إلاّ بعداً وغربة.

كما أنّ للزاوية دورا تعميريّاً. فالمؤسّس قد يستقرّ في منطقة خالية، فإذا الزاوية التي كانت في البداية في مكان قفر، قد أحاطت بها مجموعة من المنجزات المائية كالآبار والعيون، والمنجزات العمرانية مجسّمة في بعض التجمعات السكانيّة.

وما من شكّ في أنّ الزاوية قد نهضت بدور الموجّه لتلك الأشغال، فإذا الزاوية وقد أحيطت بمجموعة من الحقول والبساتين. ومن أبرز الأمثلة على ذلك ضريح أبي الحسن الشاذلي في مصر حيث أمدّ حضوره الصحراء بالحياة، لأنّ ذلك المكان مشحون بالبركة، يفرض دوماً قدرته المدهشة على اجتذاب النّاس. لقد كان هذا الضّريح مجرّد بناء مكعّب متواضع، لا يعدو أن يكون محطّة على طريق الحجّ، فإذا به اليوم ـ وقد مدّ إليه الطريق المعبّد ـ صار مدينة في طريقها إلى التشكّل، فيه مضايف للحجّاج ومساجد للمصلّين ومآوٍ للحافلات التي تحمل الزوّار إلى ضريح الولي(١).

---

(١) انظر: C. M Jaouen, «Tombeau, Mosquée et Zawia: La polarité des lieux =

إنّ الزاوية في المجال الريفي تعبّر عن استقرار مجموعة بشريّة من البدو الرحّل الذين يقوم معاشهم على انتجاع مواطن الكلأ ومساقط الغيث في منطقة تتطلّب استثماراً بشرياً لتجهيز الأرض واستنباط المياه، بحيث تشكّل القاعدة الماديّة الصّالحة لتأسيس علاقات التعاون والتضامن بين الجماعة بتوجيه من الشيخ، لتكون جماعة متآلفة يمكّنها تضامنها وتآزرها من مواجهة الأخطار التي قد تهدّد وجودها، وهو ما يظهر التعاضد والتساعد بين الماديّ والرّوحيّ.

أمّا في المجال الحضري فعادة ما تكون الزاوية بناية مهمّة من حيث عدد مرافقها ومن حيث المجهود الواضح في تزيينها وزخرفتها وإحكام بنائها الظاهر في تخطيطها الوظيفي. فبعض البناء معدّ لاستقبال القصّاد، ويعني ذلك قيامها بعمل خيري يتمثّل في إيواء المسافر وإطعامه. وعادة ما تُبنى الزوايا على نقاط عبور المسافرين أو تُبنى على نحو ما يُبنى الخان إذا كانت في موقع مركزيّ أو يفضي إليه المسافرون، أو على ضريح يزار، يقيم فيها عابر السّبيل ثلاثة أيّام أو أكثر، ينال فيها الطّعام وعلف دابّته وقد يتاح له الحصول على بعض المال[1].

أمّا البعض الآخر فقد أعدّ للصلاة، ويتمثّل في بيت الصّلاة ودار الوضوء. وأمّا القسم الثالث فقد خصّص لإيواء قَوَمَةِ الزاوية وسَدَنَتِهَا. ويستأثر شيخ الزاوية بأوسع الغرف وأفسحها وأحسنها. وتستقبل الزاوية وفود الزائرين ليلاً ونهاراً وتتكفّل بإطعامهم، ويوضّح ذلك

= saints musulmans», in: *Lieux sacrés, Lieux de culte, sanctuaire*, Ecole Française de Rome, 2000, p. 139.

(١) ويمكن الرّجوع إلى: *Les voies d'Allah*, p. 219. L. Fernandes, «The Zawiya in Cairo», in: *Ann. Isl.* XVIII, 1982, pp. 116 - 121.

دور الزاوية الاجتماعيّ باعتبارها مقرّاً لتجميع المواد الغذائية وتوزيعها في إطار تضامني. وينضاف إلى ذلك قيام الشيخ بتعهد الأيتام والضعفاء والمساكين كما تستغل الزاوية لاجتماع المريدين للذكر والسّماع.

إنّ الزاوية مؤسّسة دينيّة اجتماعيّة بسيطة البناء والمتطلبات. ولكنّها تقوم بأدوار على غاية من الأهميّة حسبنا منها مواجهة مشكلة الجوع بفضل تنظيم عمليّة التضامن وحماية النّاس الذين يلجؤون إليها من شطط السلطة وأعوانها في المستوى الرمزي على الأقل، وتوطيد العلاقة بين النّاس الملتفّين حولها وتوثيقها من خلال مبدأ الأخوّة في الطائفة الصوفيّة. وربّما نهضت بوظيفة تحكيميّة تحلّ المشاكل الناجمة عن التعامل بين النّاس وتعمل على المصالحة بينهم.

٣ ـ وظائفها

لقد نهضت الطرق الصوفيّة منذ ظهورها إلى اليوم بأدوار على غاية من الأهميّة وكان لها عظيم الأثر في شتّى المجالات، ممّا يدلّ على خطورة المهام التي مارستها وعلى شديد التصاقها بالمجتمع وشواغله. وسنحاول أن نرسم صورة تأليفيّة عن الوظائف التي تنهض بها دينيّاً واجتماعيّاً واقتصاديّاً وسياسيّاً.

أ ـ الوظيفة الدينيّة:

سبق أن أشرنا إلى وثاقة الصّلة بين التصوّف الطّرقي والأماكن التي تحتضنه كالزوايا والخانقاوات والرباطات. ومن هنا كانت صعوبة الفصل بين الطرق الصوفيّة والأماكن التي تمارس فيها أنشطتها، إذ لا

تنفصل الطّريقة عن الزاوية مثلاً، باعتبارها مؤسّسة دينيّة قبل كل شيء. فهي مكان تمارس فيه العبادات من صلاة وتلاوة قرآن وأذكار وأدعية وأوراد، كما تمارس فيه الأعمال الملازمة للتصوّف من تربية ورياضة وتلاوة ورد واجتماع وسماع، وبذلك تنهض بدور مكمّل لدور المسجد المعدّ أصلاً للعبادة.

وإلى جانب ذلك كانت الزوايا مكان الالتقاء بين الشيخ ومريديه الذين يتلقون عنه مبادئ الطريقة، ويترقّوْن بإشرافه في "مدارج السالكين" و"منازل السائرين إلى الحق المبين". وقد امتازت الزوايا في التصوّف الطرقي باستعارتها خاصية "**الحَرَم**" من الحرمين مكّة والمدينة اللذين يحرّم فيهما القتال والصيد. فإذا كان اصطلاح الحرم مقتصراً على المدينتين المقدستين، فقد زِيدَ في معناه حتّى شمل أماكن العبادة وطبّق على الزاوية أيضاً باعتبارها متعبَّدًا، فهي بهذا الاعتبار حَرَمٌ آمن للنّاس وللحيوان. على أنّ أشدّ أنواع الحماية التي اضطلعت بها الزوايا وأعمقها أثراً في النّاس هي التي تضع بين الفرد والسلطة حجاباً فيأمن بطشها. فكثيراً ما يتّخذها الخائفون مَلاَذاً، وعادة ما يكون لذلك تأثير في النّاس يحملهم على مزيد من توقير الزاوية ومحاشاة حَرَمِهَا. وقد يكون اللّجوء إلى الزوايا أحياناً لجوءاً جماعيّاً.

ولا شكّ في أنّ عقيدة حَرَمْ الزاوية من أهمّ مسائل الجهاز الصوفي الطرقي وأعظمها خطراً، بل هي رمز لممارسة الزاوية سلطة تنظيميّة واضحة تبعث على الاحترام والتوقير، لا من عامّة النّاس فحسب، بل من السلطة السياسيّة أيضاً.

وممّا يتّصل بالوظيفة الدينيّة التي تنهض بها الزاوية تَلَبُّسُهَا بصفة مركزيّة في التصوّف الطرقي هي صفة **البركة**. وهي تدلّ على أهميّة

رجال التصوّف في المجتمع ومنزلتهم الدينيّة في نفوس النّاس، ممّا حمل هؤلاء على إسقاط أهميّة الرّجال على أمكنة وجودهم أحياءً وأمواتاً.

ويحسن التذكير هنا بأنّ المنظور الصوفي إلى الكون ينطلق من الإيمان بقدرة اللّه المطلقة التي لا حدود لها ليخلص من ذلك إلى الإيمان بخوارق العادات التي هي تعبير عمليّ عن تلك القدرة المطلقة، كما ينطلق من اعتقاد راسخ بأنّ للأولياء منزلة خاصّة عند اللّه فهم "أهل اللّه" وخاصّته المقرّبون. ويؤيّدون هذا الاعتقاد بالحديث القدسي الشّهير: «لا يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحبّه فأكون سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به... ولئن سألني لأعطينّه». فإذا جمعنا مطلق القدرة بانعدام حدود البصر والسمع والعطاء تبيّن لنا مدلول "البركة"[1] التي تلازم الصوفي حيّاً وميّتاً وتشعّ عنه لتشمل كلّ مكان حلّ به. ويكون اتصال الإنسان بتلك البركة بكيفيّة محدّدة وفي مكان محدّد. ولذلك كان للزيارة بقصد التبرّك منزلة رفيعة في الأدبيات الصوفيّة. وإنّما حظيت بنصيب وافر من الاهتمام لما يجتنيه التصوّف الطرقي من ثمراتها، ولما يترتّب عليها من مصالح جمّة ومنافع كثيرة تنتعش بها الزاوية حتّى إنّ لفظ "**الزيارة**" صار قرين الهدايا وأصبح مرادفاً لها.

ولم تخل الكتابات الصوفية في مختلف الأعصار من الحثّ على

(١) عن مظاهر البركة وصورها انظر: J. Dakhlia, «De la sainteté universelle», *op. cit.*, p. 194. وانظر أيضاً: أطروحة الميلودي شغموم، **المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي: الحكاية والبركة**، ط ١، منشورات المجلس البلدي بمدينة مكناس (المغرب)، ١٩٩١.

الزيارة والدعوة إلى التعرض لنفحاتها واجتناء فوائدها الدنيوية والأخروية، كضمان شفاعة الوليّ يوم القيامة، وعلاج الأدواء النفسيّة والأمراض البدنيّة، وتحقيق الرّغائب ونيل المطالب والوصول إلى أرقى المناصب. كلّ ذلك ببركة الوليّ الصالح. ذلك أنّ «زيارة الصالحين لا ينهى عنها إلاّ زنديق» كما استقرّ في الأدبيات الصوفيّة.

والمتداول عندهم أنّ الوليّ مصدر البركة، وقدر البركة مختلف بين الأولياء بحسب مراتبهم. وضرورة الزيارة قائمة على اختيار الأنجع والأحسن. ولا تقتصر البركة على الوليّ الصالح، بل تعمّ الأمكنة المتّصلة به، مثل القبر والروضة والقبّة. وتصوّر كثير من الكرامات كيف يشفع الوليّ الميّت لكلّ من جاور قبره، وكيف تشعّ بركته ميّتاً فتخفّف عن جيرانه صعوبات ما بعد الموت وأهوال القبر. ولذلك يقصد الناس أضرحة الأولياء لدفن موتاهم للاستفادة من حرمة الوليّ والتماس بركته[١].

وتشمل البركة الأحياء المتبرّكين به والزائرين. ومن هنا استقرّت زيارة قبور الأولياء عادة متّبعة، وأصبحت بعض الأضرحة مزارات مشهورة بما تجتذب من المتعاطفين وبما ترمز إليه من قوّة وتأثير. وهي بهذا الاعتبار من عناصر الجهاز الصوفي الطرقي. ولعلّ العنصر الذي يثير الانتباه في هذا السياق هو القبّة التي تبنى على ضريح الولي، إذ هي ملازمة للصّلاح والولاية ودالّة عليهما بكيفيّة بنائها المشهورة المنتشرة انتشاراً عامّاً دالاً على انتشار ظاهرة التصوّف الطرقي واتّساع تأثيره وعمق نفاذه في نسيج المجتمع البدوي

(١) انظر: E. Jeoffroy, «La mort du saint en Islam», in: *Revue de l'histoire des religions*, nº 215, 1998, pp. 17 - 34.

والحضري على السّواء. وتتّخذ تلك القبّة لتمييز المدفن عن غيره، ويكون الاهتمام منصبّاً على ذلك البناء بتعهده بالتجديد والترميم.

ب ـ الوظيفة الاجتماعية:

تُفهم الوظيفة الاجتماعيّة للطّرق الصوفيّة انطلاقاً من تصوّر رسخ في التصوّف الطرقي، فحواه أنّ الشيخ الصوفي يأخذ على عاتقه مسؤولية تلبية حاجات الجماعة، فذلك من مقتضيات الولاية قبل كلّ شيء. ولا يتاح له ذلك إلاّ إذا تميّز بمجموعة من الصفات أهمها حماية النّاس وتحمّل أعبائهم وحلّ مشاكلهم ورعاية مصالحهم. وإنّما أنيطت به هذه المهام لاعتقادهم بقربه من اللّه، فالولاية بهذا الاعتبار تقتضي الرعاية والعناية والحماية[١]. ولذلك يَخْلُصُ دارس الخطاب المنقبي الفاحص عن العلاقة بين الولي والمجتمع إلى أنّها علاقة تبادل للعطاء، فثمّة دوماً عطيّة وعطيّة مقابلة. ما يُعْطَاهُ الشيخُ هو الإخلاص له والاعتراف بولايته والسعي في خدمته، وما يعطاه المخلص هو ضمان النجاة وقضاء الحاجات. إنّها آلية العطاء والعطاء المقابل. فالولاية تعني الاعتراف الاجتماعي والإخلاص في النيّة والعقيدة من جهة، وضمان النجاة وقضاء المصالح من جهة أخرى.

ذلك هو واقع التصوّف الشعبي الذي يعتبر الشيخ واسطة بين الإنسان وخالقه، ومن ثمّ يبني علاقة تبادل للمصلحة بين فردين يقدّم أحدهما نوعاً من الطمأنينة في مواجهة المشاكل الدنيوية والأخروية، ويقدّم الثاني مصالح ماديّة. وعلى هذا الأساس المادي يمكننا أن نفهم

(١) R. Chih, *Le soufisme au quotidien*, p. 339.

مشكلة ضرورة الشيخ أو عدمها ومختلف الفتاوى الصادرة بشأنها[١].

إنّ مرتبة الشيخ أصبحت مرتبطة بمصالح ماديّة جرى الاهتمام بها والتنظير لها من قبل المتصوفة للإقرار بضرورتها، ومن قبل الفقهاء للقول بعدم الاحتياج إليها وتبديع القائلين بالغلوّ فيها[٢].

إنّ من أهمّ الأدوار التي نهضت بها الطرق الصوفية على الصعيد الاجتماعي قدرتها الفائقة على إدماج البدو في المجتمع الحضري[٣]. وقد تجلّى ذلك في نهوض الطّرق في الوسط الحضري بالوظائف التقليديّة للإدماج الاجتماعي والقيام على الزوايا من الناحية الماديّة، فمكّنت الجماعات البدوية النازحة إلى المدن من الاندماج في وسطهم الاجتماعي[٤].

ولذلك ألفينا الخطاب المنقبي مجالاً ملائماً لبناء صرح ذاكرة الاجتماع والتضامن. إنّه يغذّي خطاب الانسجام والأخوّة، ويمكّن المنتمين إليه من هويّة عامّة أكثر مرونة وقابليّة للتغيير. فالخطاب المنقبيّ يبدو «خطاب توحيد يتكلّم بلغة الإدماج»[٥].

ويلاحظ دارس الطرق الصوفية أنّ بعضها كالتيجانية وفروعها استطاعت ان تبني في محيطها المحلّي الذي مارست فيه نشاطها وحدات اجتماعيّة واسعة تجاوزت الحدود القبليّة والإثنيّة، وتمكّنت

(١) انظر: ابن خلدون، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، تحقيق: أبي يعرب المرزوقي، تونس ـ ليبيا، ١٩٩١.

(٢) عبد اللّطيف الشاذلي، **التصوّف والمجتمع**، ص١٣٩.

(٣) J. C. Garcin, «Assises matérielles et rôle économique des ordres mystiques», in: *Les voies d'Allah*, p. 223.

(٤) R. Chih, *Le soufisme au quotidien*, p. 279.

(٥) J. Dakhlia, «De La sainteté universelle», *op. cit.*, pp. 192 - 193.

من تكوين جماعات واسعة جدّاً تحتوي القبائل والإثنائيات والأنواع الاجتماعيّة المنفصل بعضها عن بعض في العادة، بل والمتعارضة أحياناً[1]. ففي إفريقيا السوداء مثلا استمر الإسلام الطرقي في النهوض بدور أساسي في التوفيق بين العادات المحلية والإسلام العربي[2].

وقد قامت الطرق الصوفيّة بتقوية الروابط الاجتماعية بين المريدين الذين ينتمون إلى القبيلة الواحدة، فانضافت إلى روابط الانتماء القبلي روابط الانتماء الطرقي، فتعاضدت القرابة والطريقة لتزيد الروابط الاجتماعيّة الْتحاماً ومتانة[3]. ذلك أنّ ما تقيمه الطّرق من أعياد سنويّة واحتفالات دورية للذكر الصوفي، منها ما يختلط فيه الرجال بالنساء ومنها ما تحضره النساء فقط، وهو الذي ما زال يطلق عليه اسم "**حضرة**" ويُتْبَعُ في بعض الطرق كالعيسوية والرفاعية والمولوية وغيرها بطقوس رقص لا تخلو من رعدة ورعب وثوران أعصاب وحركات بدنيّة متوثّبة مصحوبة بنوبات عصبيّة تحدث أثناءها تشوّهات خلقية كالقطع والجدع والبتر في جوّ من الذّهول والاستغراق وغيبة الوعي. فأفراد الطائفة الرفاعية مثلاً يعمدون إلى طعن أنفسهم بالسكاكين، ويأكلون النّار ويزدردون الأفاعي، وغير ذلك من الأمور العجيبة. ويفسّرون قدرتهم على فعلها بأنّ النفس وقد ملك ذكر اللّه عليها كل سبيل تصبح في حالة غيبة تفارق فيها البدن وتصعد إلى الملأ الأعلى حيث تتّصل ببارئها، ويصير البدن وكأنّه خلو من

---

(١) C. Hamès, «Confréries, sociétés et sociabilité», in: *Les voies d'Allah*, p. 235.

(٢) T. Zarcone, «Le Brame du saint de la prouesse du chamane au miracle du sufi», in: *Miracle et Karama: Hagigraphies médiévales comparées*, Paris, 2000, p. 416.

(٣) C. Hamès, «Confréries, sociétés et sociabilité», in: *Les voies d'Allah*, p. 235.

الحياة، فلا يحسّ بما يولّده أكل النّار وازدراد الأفاعي والطعن بالسكاكين من الآلام[1].

ويرى بعض الباحثين الغربيين أنّ تلك المظاهر ليست إلاّ ظواهر تطهيريّة نفسيّة لاشعوريّة يمكن لها أن تحدث أنواعاً من الشفاء من أمراض عقليّة أو بدنيّة، وأنّ هذا المنحى العلاجي للحضرة جعل محتواها الروحي يتضاءل في بعض المناطق كمنطقة "القبايل" بالجزائر، أو يتلاشى ويمّحي لفائدة فضائلها العلاجيّة ومزاياها الدوائيّة، كما أنّ زيارة قبور الأولياء عادة ما تكون مناسبة لممارسات متنوعة كالعزائم والرقى والعرافة وغيرها[2].

إنّ تلك الأعياد والاحتفالات الدوريّة تنشئ علاقات جماعيّة متينة جدّاً، فهي تنمّي وتوثّق علاقات اجتماعيّة أخرى سائدة، كعلاقات القرابة والجنس والعرق والحيّ والصنف الاجتماعي وغيرها، أو تمكّن من تخطّي تلك الحواجز الاجتماعيّة وحتّى السياسيّة، لأنّ تلك اللقاءات الدورية سرعان ما تصبح عنصراً بانياً للحياة الاجتماعية العادية. فقد مكنت الطرق الناس من وقت معيّن متعاود فيه اجتماع واحتفال وطمأنينة، وفيه تتوثّق العلاقات العائليّة

---

(١) محمد مصطفى حلمي، **الحياة الروحية في الإسلام**، القاهرة، ١٩٧٠، ص١٥٩.

(٢) انظر إذا شئت التفصيل ميدانياً: E. Dermengham, *Les cultes des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, 1954. وانظر أيضاً نموذجاً لطقوس الزيارة ودلالاتها وملامح الزوّار: زاوية "عين الصابون" بالشمال الغربي التونسي، في: كمال عمران، «الزاوية ظاهرة ثقافيّة»، ضمن: **ظواهر حضارية في تونس القرن العشرين**، ص ص ١١٢ ـ ١٣٤.

وتُتَبَادَلُ الأخبار الودّية، وتمنح الفرصة للنّساء خصوصاً للفرار من الإطار المنزلي الضيّق إلى أفق أرحب وأكثر حرّية، وفيه تُعْقَدُ العهود وتُبْرَمُ العقود والصفقات والاتفاقات من كلّ نوع، مثلما تنال العاطفة الدينيّة نصيبها، كل ذلك يتيحه الموعد الطرقي، وبذلك يُحْدِثُ حراكاً اجتماعياً محليّاً[1]. وتغدو الزاوية الصوفيّة مؤسّسة اجتماعية مقترنة في الأغلب الأعم بالإطعام حتى صارت ملازمة له، ذلك أنّ إطعام الطعام قديم رافق أولى المؤسسات الصوفية. وقد بلغ الأمر حدّ اعتبار الطّعام رمزاً للبركة. وذلك يعني أنّ الإعراض عن تناوله يعدّ رفضاً لتلك البركة، أو دليلاً على خلعها عن صاحبها. واعتبر الإطعام أيضاً وسيلة لنيل شفاعة الولي. ولا يخفى ما لهذه الوظيفة من أهمية بالغة في مجتمعات كثيراً ما كانت تعاني من نقص في الإنتاج في فترات الجدب والقحط وفي أوقات الأوبئة وسنوات المجاعة. فلا بدّ أنّ هذا الجانب النفعي كان عنصر جاذبيّة للنّاس لا شكّ فيه.

ج ـ الوظيفة السياسية:

من أولى المظاهر لهذه الوظيفة دور مهمّ نهض به شيوخ الطرق المشهورين عموماً هو دور الحكم الوسيط والمصلح بين الناس والموفّق بين المتخاصمين والفيصل في نزاعاتهم[2].

وقد نهض شيوخ الصوفية بهذا الدور ـ كما يرى ترمنغهام Trimingham ـ في المجتمعات التقليدية المقسمة إلى قبائل وعشائر،

---

(١) C. Hamès, «Confréries, sociétés et sociabilité», in: *Les voies d'Allah*, p. 235.

(٢) انظر شواهد لهذا الدور التحكيمي للأولياء في البلاد التونسية مثلاً: J. Dakhlia, «De la sainteté universelle», *op. cit.*, pp. 188 - 189.

ولكن هذا الدور التحكيمي اختفى منذ قيام الدولة الحديثة وما صاحبه من انفجار في البنى التقليدية، وولادة البيروقراطية التي استحوذت شيئاً فشيئاً في المدن كما في الأرياف على الوظائف التي استأثر بها الشيوخ تقليديّاً. فالتحوّلات التي شهدتها المجتمعات المسلمة قادت إلى زوال دور الشيوخ[١].

ولكن استقراء وضع الطرق الصوفية في مصر في القرن العشرين يكشف عن استمرار نهوضها بهذا الدور. ذلك أنّ الذين يتوجهون إلى شيخ الطريقة ابتغاء تحكيمه فيما شَجَرَ بينهم من نزاع يعتبرونه سلطة أعلى من سلطة الدولة، بما أنّهم لا يعترفون بشرعيّة التدخل في النزاعات إلاّ له. وبذلك يعلنون خضوعهم له طوعا وبكامل الحرية.

هذه السلطة المعنوية الفائقة التي اكتسبها الشيخ تعتمد على عناصر كثيرة مرتبط بعضها ببعض، وهي اعتقاد الناس بانتمائه إلى نسب مقدّس، فهو شريف النسب ينتمي إلى آل بيت النبوّة، وكونه متخرّجاً في الجامع الأزهر يلقي عليه نوعاً من الهيبة في الأرياف، ثم مرتبته الاجتماعية الرفيعة وثروته وسلطته.

فالوليّ المعروف بصلاحه لا يكون بمعزل عن مجتمعه، بل يكون فاعلاً فيه، يحدث العجائب ويصنع الخوارق والكرامات، ويوزّع البركة، ويتوسط بين اللّه وعباده، وبينهم وبين ذوي النفوذ أيضاً. ويسوّي الخلافات التي تُرْفَعُ إليه.

ففي صعيد مصر مثلاً تكون الدولة عديمة الفاعليّة في النزاعات التي يكون محورها الشرف، وسلطة الشيخ هي وحدها التي بإمكانها

(١) J. S Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, p. 251.

أن توقف دورة العنف والثأر. فالشيخ باعتباره شخصاً مهيباً وقوراً محترماً ومباركاً يبدو للمتنازعين أن اللجوء إلى تحكيمه هو الحلّ الوحيد المُشَرِّفْ الذي يحفظ عليهم كرامتهم. كيف لا وهو عندهم يمثل القانون الإلهي على الأرض؟ والخضوع لهذا القانون يمكّن المتخلّي عن الأخذ بالثأر من تجنّب العار الذي يتلبّس به. فالضحيّة يقبل قرار الشيخ احتراماً له باعتباره حَكَماً يمثل العدالة الإلهية، فيخضع عن طواعية للضغط الذي يمارسه عليه. ومن هنا يمكّن اللجوء إلى الشيخ من وضع حدّ للخسائر الاجتماعية الماديّة والبشريّة المنجرّة عن التمسّك بالثأر[١].

إنّ هذا التحكيم إنما يطلب عند الشيخ لأنه رفيع المقام، عظيم المكانة يجمع كل الصفات التي تجعل منه حكماً مثالياً. فهو يملك القداسة وتمثلها الولاية، كما يملك الثروة والسلطة. ولكنه لا يستطيع أن ينهض بهذا الدور ما لم يكن متماهياً مع الجماعة من جهة، ومتعالياً على التراتب الاجتماعي من جهة أخرى[٢]. غير أنّه لا يكون بمعزل عن السلطة السياسية في جميع الأحوال، إذ لا بدّ أن ينهض بوظيفة سياسية قد تكون بمحض إرادته، وقد يساق إليها سوقاً، رغم أنّ التصوّر الشائع عند عامّة الناس أنّ علاقة المتصوّف رجل العقيدة بذوي السلطة الزمنيّة تفسد عليه أمره وتضع من شأنه عندهم، لأنّ المجتمع ينتظر من الصوفي أن لا يكون خاضعاً للإغراءات الماديّة، وأن يبقى بمعزل عن الصراعات السياسية. فالتصوّف في المتخيّل الإسلامي يعني اختيار حياة الزهد والتعبّد والإقبال بكنه الهمّة على

(١) R. Chih, *Le soufisme au quotidien*, pp. 308 - 311.

(٢) *Ibid.*, p. 312.

اللّه، وذلك ما يتعارض مع الالتزام بشؤون الدنيا. ولكن هذا النوع من التصوّف لم يكن المظهر الوحيد، بل ربّما قلنا إنّه ليس المظهر المهيمن. فلم يكن المتصوّفة بحسب العصور والأصقاع على موقف واحد من السلطة الزمنية. ومثال ذلك أنّ متصوّفة آسيا الشرقيّة الجنوبيّة وخراسان كانوا على اتّصال وثيق بأرباب الملك. والغالب على هذه العلاقة أنّ الملوك والأمراء يوظّفون المتصوّفة لدعم شرعيّتهم، فقد يستعملونهم عرّافين أو مستشارين أو مداوين للأمراض، فيتّخذونهم "تعاويذ حيّة" على حدّ عبارة أحد المستشرقين[١].

أمّا الصوفيّة أتباع السلاطين فيستفيدون من تلك العلاقة لضمان المعاش وتحقيق الشهرة وإحداث التأثير السياسي وربّما التأثير الأخلاقي. وليس يُنْكَرُ ما لهؤلاء الصوفيّة من تأثير عظيم في الممالك الإسلاميّة. ولكن صحبة الملوك لم تكن ملائمة لبعض الصوفيّة الذين كانوا يهفون إلى الترقّي في معراجهم الروحي والتقدّم في مسيرة تقرّبهم من اللّه. والأدبيات الصوفيّة غنيّة بما يتعلّق بهذا الموضوع.

على أنّ الصوفيّة الذين يطلبون صحبة السلطان يوشك أن يكونوا موضع ظنّة عند النّاس وتهمة، إذ ربّما تحمل تلك الصحبة على نيل حطام الدنيا وتحقيق المطامح الشخصيّة. ولكن الكتابات الصوفيّة لا تخلو من تبرير لمثل ذلك الالتزام السياسي. ولذلك كثيراً ما ألفيناهم يتذرّعون بأنّ صحبة الملوك تمكّنهم من تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو واجب على كلّ مسلم. ومن ثم يزعمون أنّ

---

(١) M. Van Bruinessen, «Les soufis et le pouvoir temporel», in: *Les voies d'Allah*, p. 245.

مخالطة الملوك تمكّنهم من قيادتهم وتوجيههم نحو سياسة إسلاميّة راشدة تخدم الأمّة.

ومن المفيد الإشارة إلى أنّ الشيخ الصوفي لا يطلب بالضرورة مصاحبة الملوك في المكان، بما أنّه يمكن أن يؤثّر فيهم بالمراسلة، فرسائل التوبيخ والتأنيب والتبكيت التي يرسلها الشيوخ إليهم تمثل نوعاً من الأدب الصوفي معروفاً.

ومن أشهر الأمثلة على ذلك الشيخ الصوفي النقشبندي الهندي أحمد السرهندي (ت١٠٣٣هـ/ ١٦٢٤م). فقد كتب عدداً مهمّاً من الرسائل وجهها إلى أمراء بلاده.

ولكنّ توبيخ ملك من الملوك أو أمير من الأمراء لا يمرّ دوماً من دون مخاطر. فمعظم الملوك والأمراء المسلمين يسرّهم أن يُسْبغَ الصوفيّة عليهم الشرعيّة الدينيّة. ولكنّهم قلّما يحتملون نقدهم، مهما تحوّطوا في صوغه وابتغوا ليّن القول، لأنّهم قد يؤوّلونه باعتباره قدحاً في شرعيّتهم. ذلك أنّ شيوخ الصوفيّة من ذوي المكانة الشعبيّة يمثلون تهديداً جديّاً للسلطة، ولا سيّما عند ما يؤسّس الشيخ طريقته في منطقة لا تخضع لمراقبة الحكومة المركزيّة مراقبة تامّة[١].

لقد ساعد الحكّام غالباً على بناء الزوايا ونشرها في أرجاء ممالكهم، لما كان لها من دور يخدم المحافظة على ملكهم ودعمه، لأنّها كانت تساعد على الاستقرار الاجتماعي، وتساهم في تحقيق الانسجام الإداري للممالك، فضلاً عن مشاركتها في الدّفاع عنها ضدّ الغزو الأجنبي، وهو ما كان يسمّيه المتصوّفة "**الجهاد الأصغر**" ويرونه

---

(١) *Ibid.*, pp. 246 - 248.

غير منفصل عن "**الجهاد الأكبر**" أو جهاد النفس. فكثير من الطّرق ذاع صيتها لمعارضتها الاحتلال الأجنبي، ومثال ذلك مشاركة الشاذليّة والجزوليّة في الحرب ضدّ الاجتياح البرتغالي للمغرب في القرنين ٩هـ و١٠هـ/ ١٥م و١٦م[١]، وكلّ ذلك يدلّ على الاندماج الكامل للصوفيّة المنخرطين في الطرق في النظام الاجتماعي لبلدانهم[٢].

ولكنّ السلطة المركزية قد تداخلها الريبة أحياناً في ميل بعض الزوايا إلى الاستقلال عن المركز ولا سيّما تلك التي أصبحت غنيّة ماليّاً وقوية عسكريّاً. فـ"الزاوية الشاذليّة الدلائيّة المغربيّة".. انتصرت على أواخر السعديين وكادت تستولي على السلطة[٣].

وإذا كان تاريخ التصوّف يشهد بأنّ كثيراً من الحكّام أصبحوا متصوّفة، فإنّ الحالة العكسيّة ليست استثنائيّة، فقد تسنّم بعض المتصوّفة كرسيّ الملك، وإن لم يبرز ذلك إلاّ في ظروف تاريخيّة معيّنة، وفي مجتمعات ذات تركيبة قبليّة خاصّة. وقد وصف بعض الباحثين هذا المسار في دراسة عن الطّريقة السنوسيّة، فلاحظ أنّ المجتمع القبلي في جوهره ميّال إلى التجزّؤ وتخترقه الصراعات والنزاعات، ويفتقر إلى السلطة العليا القويّة القادرة على إدماج مختلف المجموعات القبليّة. وهذا هو الذي نهضت به الطّريقة السنوسيّة إذ مكّنت القبائل البدوية من بنية الإدماج تلك[٤]. ومثال

---

(١) E. Jeoffroy, *Jihad et contemplation: vie et enseignement d'un sufi au temps des croisades*, Paris, 2002.

(٢) EI_2, Art. «Tarika», Tome X, p. 266 [E. Jeoffroy].

(٣) مصطفى حجّي، **الزاوية الدلائية**، الرّباط، ١٩٦٤.

(٤) M. Van Bruinessen, «Les soufis et le pouvoir temporel», in: *Les voies d'Allah*, p. 250.

ذلك نهوض هذه الطّريقة بدور مهمّ في الأحداث التي أدت إلى قيام الدولة المهديّة بالسودان التي قادها محمد أحمد عبد اللّه في القرن التاسع عشر[١].

وللدلالة على وثاقة العلاقة بين الديني والسياسي تكفي الإشارة إلى الوضع السنغالي حيث **الطريقة المريدية** القائمة على البناء الهرمي المتماسك والمتوحّد تتكون من غالبية أهل البلاد، ينضاف إليهم منتسبو بعض فروع التيجانيّة. فيكاد لا يوجد سنغالي مسلم لا ينتمي إلى فرقة صوفيّة. فلا عجب أن تعتمد الحياة السياسيّة السنغالية على بعض رؤساء الطرق الصوفية[٢].

ولقد صار المتصوفة قوة سياسيّة واجتماعيّة في بعض البلدان[٣]. فملوك **الدولة الصفويّة** التي حكمت إيران مدّة ثلاثة قرون منذ القرن ١٠هـ/ ١٦م، يعلنون انحدارهم من سلاسة الشيخ الصوفي: صفي الدّين الأردبيلي (ت٧٣٤هـ/ ١٣٣٤م)[٤]. وفي تاريخ إيران المعاصر يعدّ مؤسّس الجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة الإمام الخميني (ت١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م) متوغّلاً في التصوّف عظيم التأثر بابن عربي[٥].

وقد شهد النصف الأوّل من القرن العشرين نماذج من الدول

---

(١) *EI*₂, Art. «Tarika», Tome X, p. 267 [E. Jeoffroy].

(٢) C. Hamès, «Confréries, sociétés et sociabilité», in: *Les voies d'Allah*, p. 234.

(٣) D. Jamchid Mortazavi, *Le soufisme*, p. 87.

(٤) انظر مثلاً: H. Algar, «Political aspects of Naqshabandi history», in: *Actes du colloque Naqshbandis, cheminement et situation actuelle d'une ordre mystique musulman*, Istambul - Paris, 1990.

(٥) C. Bonaud, *L'Imam Khomeyni, un gnostique méconnu de XX^e siècle*, Paris, 1997.

التي قامت على أسس طرقية ولكنها كانت عابرة في الصومال وفي ليبيا وفي القوقاز وفي كردستان.

كما نهضت في بعض الدول بدور سياسي بأشكال مختلفة. فالطريقة الصوفيّة بما لها من شبكة تأثير وعلاقات دولية يمكن أن تساهم في المساعدة على إقامة نظام من الأنظمة، أو تقوم بالدعاية الإيديولوجية له، أو تساعده على القضاء على منافسيه كما في مصر على عهد عبد الناصر أو أندونيسيا. وقد تنهض في سياقات أخرى بمساعدة المعارضة السياسيّة والتدخّل في لعبة الأحزاب.إنّ الطّرق تمثل على وجه العموم عاملاً ثابتاً من عوامل الحياة السياسيّة في بعض الدول الإسلاميّة المعاصرة مثل الباكستان والسودان والسنغال وحتى تركيا بعد كمال أتاتورك[١].

والحق أنّ السلوك السياسي للطرق الصوفيّة لم يكن سلوكاً آلياً للمعارضة أو الموالاة ولكن أقطابها كانوا يتبنّون الموقف وضدّه. ولا يمكن أن نقول أيضاً إنّ السلطة السياسيّة تبدو في الغالب مؤيّدة أو معارضة للصوفيّة، فبعض الحكّام اعتقد أنّه لا يمكن تثبيت حكمه من دون مباركة من أحد الدراويش أو الأولياء، في حين كان بعض المتصوّفة عرضة للاضطهاد وضحيّة للدسائس والمكايد أو استجابة لحميّة الفقهاء[٢].

ومهما يكن من أمر فإنّ الطّرق الصوفيّة ما كان لها أن تحيا وتستمرّ في نشاطها من دون مساندة السلطة، يصدق هذا على الطرق الصوفية عموماً، وعلى الطرق الصوفية في مصر في العصر الحديث

(١) G. Veinsein, «Le soufisme», in: *Islam: civilisation et société*, p. 103.

(٢) F. Meir, «La voie mystique», *op. cit.*, pp. 158 - 159.

خصوصاً. وآية ذلك أنّ الملوك العثمانيين قديماً حاولوا "**مأسسة**" الطرق، وذلك بانخراطهم بطريقة آليّة في طريقة صوفيّة أو أكثر. وبتنصيب شيخ للطرق الصوفيّة في كل مدينة من مدن الإمبراطورية. وكذلك اعترفت الدولة المصرية في القرن العشرين بالطرق الصوفية قانونياً وأسّست مجلساً منتخباً تمثّل فيه مختلف الطرق ويرأسه كبيرهم. وهي الدولة الوحيدة من بين دول الشرق الأوسط تعلن مثل هذا الاعتراف بالصوفية[١].

ويرى بعض الباحثين أنّ الدولة المصرية عندما أقامت المجلس الأعلى للطرق الصوفية في سعي منها إلى "مأسسة التصوّف" أضرّت باستقلال الشيوخ ضرراً شديداً، فبدت تلك "المأسسة" تدجيناً للتصوّف، ولكن الشيوخ استفادوا من ذلك، لأنّهم كانوا في حاجة إلى سلطة الدولة من أجل التصدّي لمنافسيهم. على أنّ بعض الطرق كـ"الخلوتية" استمرّت في رفض التسجيل في المجلس الصوفي، ولم يمنعها ذلك من التوسّع والدعاية لجذب الأعضاء الذين تحتاج إليهم لانتشارها عبر المساجد والساحات. ولم يكن بوسع الدولة المصريّة سوى الاعتراف بسلطتها ودورها في منطقتها[٢].

ذلك أنّ شيخ الطريقة هو رجل دين في الأصل بخلاف الشيخ الأزهري الذي هو موظف تعينه الدولة، ولذلك كان بإمكان الطريقة الصوفية أن تحيا وتنمو وتستمرّ في الوجود من دون مساعدة الدولة، ولكنّها عندما تبدأ في النهوض بدور مهمّ على الصّعيد الاجتماعي تسترعي انتباه الدولة وتنتهي بالالتقاء بها.

---

(١) *EI*$_2$, Art. «Tarika», Tome X, p. 265.

(٢) R. Chih, *Le soufisme au quotidien*, p. 265.

ولذلك تكون دراسة العلاقات بينهما في ضوء ما يتمتع به الشيخ من سلطة دينيّة، وليس في ضوء سلطة الدولة، لانّ سلطة التدخل الصوفي في الشؤون الدنيويّة تقوم على سلطة الشيوخ الدينيّة.

وإذا كان أبو الوفا التفتازاني (ت١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، رئيس المجلس الأعلى للطّرق الصوفيّة في مصر، يرى أنّ الإعراض عن الخوض في الصراعات السياسيّة هو الذي ضمن محافظة الطّرق على وجودها واستمرارها، فإنّ هذه الملاحظة إن صدقت على الشيوخ الذين ينتمون إلى تلك المؤسّسة الرسميّة فإنّها لا تصدق على غيرهم، فضلاً عن أنّ المؤسسة الرسميّة لا تمثل الطرق جميعاً.

وقد نجد بعض أتباع الطّرق يتباهون بأنّ شيخهم يستقبل الشخصيات الغنيّة وذات النفوذ السياسي، رغم أنّ أخلاقيّة الصوفي تقوم في الأصل على الإعراض عن مباهج هذه الدنيا واعتزال السلطة السياسية. ولكن احترام هؤلاء الأقوياء مالياً وسياسياً للشيخ يعتبره أتباعه دليلاً على أنّ سلطة الولي غير المرئية هي فوق السلطة الزمنيّة. ولذلك ينبغي تحليل وظائف الولي في المجتمع في إطار سلطة مقبولة عند النّاس معترف بها عند الدولة، ولكنّها لا تتجاوز النطاق المحلّي[(١)].

إنّ دارس الطّرق الصوفيّة على امتداد العالم الإسلامي لا يفوته أن يلاحظ أن لمصر في هذا الباب وضعيّة خاصّة، فقد قام فيها تقليد عريق صار كالعرف الجاري بين عِلْية القوم من جهة والصوفيّة من جهة أخرى، حيث سعت السلطة غالباً إلى أن يكون المتصوفة إلى جانبها. ورغم ما شهده المجتمع المصري من عميق التحوّلات فقد

---

(١) *Ibid.*, pp. 333 - 334..

بقي هذا التقليد ثابتاً. وربّما ساعد على بقائه واستمراره أنّ شيوخ الطّرق لم يكن من تقاليدهم الانقلاب على السلطة، ولا يدور بأذهانهم إمكان منازعتها، لاعتقادهم بأنّها مسلمة ومن ثمّ لا يجوز معارضتها.

أمّا إذا هُدِّدَتْ في سلامتها وأمنها بهجمات "الكفّار"، فإنّ الصوفيّة يهبّون إلى الجهاد دفاعاً عن البيضة وذبّاً عن الحوزة[١]، فإذا كان السلم سعوا إلى الفعل في المجتمع من دون الدخول في صراع مع السلطة، فليس من شأن الطرق الصوفيّة القيام بالعمل السياسي ولا المشاركة في الجدل الدائر حوله بخلاف جماعات "**الإسلام السياسي**" الذين يصوغون خطاباً حول طبيعة السلطة، بينما يصوغ الصوفيّة خطاباً حول طبيعة المجتمع.

إنّ قيام الدولة الحديثة لم يَقُد إلى اضمحلال دور الطرق مثلما قد يتبادر إلى الأذهان. ولكن تعدّد وسائل التعبير الديني والعلماني و"العمل الجمعياتي" سحب من الطّرق احتكارها للاتجاه الديني وتحمّلها الأعباء الماديّة للمجتمع. وفي هذا السياق الجديد دُفِعَتْ الطّرق الصّوفية إلى اعتماد وسائل أخرى تحافظ من خلالها على خصوصياتها الدينيّة والاجتماعيّة وأبرز مثال على ذلك الطّريقة الخلوتيّة.

لقد كان الهدف الذي تبتغيه الطرق الصوفيّة من علاقتها بالدولة على مدى العصور هو المحافظة على وظائفها في المجتمع، وما يزال ذلك ديدنها إلى اليوم[٢].

---

(١) انظر نماذج من تلك المشاركة لأقطاب الصوفيّة والزوايا والطرق في أرجاء العالم الإسلامي في: F. Meir, «La voie mystique», *op. cit.*, pp. 157 - 158.

(٢) R. Chih, *Le soufisme au quotidien*, p. 342.

د ـ الوظيفة الاقتصاديّة:

لا شكّ في أنّ الوظائف المختلفة التي تنهض بها المؤسّسة الصوفيّة تتطلّب توفير عدد من المداخيل النقديّة والعينيّة تستفيدها من خلال ممارستها لوظائفها حتّى تستمرّ في أداء مهمّتها الدينيّة والثقافيّة والاجتماعيّة، فمن ذلك الموارد الماليّة التي يتلقاها الشيوخ من بيع التمائم و"الحروز" والمقابل الماديّ على نجاحهم في علاج العلل والأمراض، وتدخل في هذا الإطار "الوعدة" و"الزردة" باعتبارهما نوعاً من الوفاء بالنذور التي يقطعها بعض الزائرين على أنفسهم.

ومن الموارد المالية المهمّة الهدايا التي تعبّر عن التعلّق بالولي ومحبّته وتتفاوت مقاديرها بحسب المستوى الاجتماعي لِلْمُهْدِينَ. وربّما أدّى تراكمها إلى الغنى من كثرة الأموال والأنعام والمنتجات الفلاحيّة[1].

ومن أهمّ المداخيل التي تقوم عليها موارد الطّريقة الأوقاف، فهي توفّر مداخيل ثابتة تمكن الزاوية من القيام بأدوارها من إطعام وتعليم وتخفيف عن الفقراء والمساكين، وهو ما سمّاه بعض الدارسين "**اقتصاد الصدقة**"[2].

وإذا كانت عطايا ذوي النّفوذ من الملوك والأمراء وحتّى سلطات الاحتلال[3] أحد المصادر المهمّة لعائدات المؤسّسة الصوفيّة، فإنّ

---

(١) انظر نموذجاً من مداخيل تلك الهدايا من المؤسّسات الطرقية التونسيّة زمن الاستعمار الفرنسي في: لطيفة الأخضر، **الإسلام الطرقي، دراسة في موقعه من المجتمع ومن القضية الوطنية**، تونس، ١٩٩٣، ص ٦٤ ـ ٧٢.

(٢) *Les voies d'Allah*, p. 219.

(٣) لم يجد الطرقيون التونسيون حرجاً في خدمة المحتلّين الفرنسيّين الّذين =

لهذه المؤسّسات طرقاً أخرى لخلق الثروة الماديّة وتثميرها، حيث يمكن لأَضْرُحِ الأولياء والخانقاوات أن تصبح مواقع نموّ اقتصادي[1].

ولذلك كان من وظائف شيخ الزاوية بالإضافة إلى التعليم والتحكيم توزيع الريْع المتأتّي من الهدايا والعطايا والهبات للزاوية أو لشيخها أو لممثّليه. ومن ثمّ صارت شهرة الشيخ الصوفي تقاس بمدى قدرته على جذب العطايا المادية التي يعاد توزيعها بسخاء، ممّا يقوّي المركز الديني والاجتماعي لرئيس الطّريقة[2]. غير أنّ ذلك لا يصدق على جميع الطّرق، ذلك أنّ القائمين عليها لم يتورّعوا في الغالب عن النهل من هذا المستودع السهل.

إنّ تلك المداخيل المتنوعة التي اكتفينا بالإشارة إلى بعضها تقدّم لنا أنموذجاً لنوع من الاستثمار للكرامة والبركة حيث تصبحان سلعة تُوَظَّفُ لتكديس الأموال فـ«يتأثّل الغنى من غير سعي»[3] ولا كدّ ولا اكتساب. ونظراً إلى سهولة استعمال هذا النوع من وسائل الإنتاج فقد حاول كثير من النّاس اللجوء إليه باعتباره وسيلة للإثراء السّريع، ممّا جعل الصوفيّة يقفون موقف المدافع عن "مصدر عيش". وكانت وجوه الدّفاع بسيطة تقوم على تقنين الانتماء إلى التصوّف بالتركيز على ضرورة الشيخ في سلوك الطّريق، وضرورة اتّصال السند

= وهبوهم امتيازات ظاهرة، انظر: التليلي العجيلي، **الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسيّة (١٨٨١ ـ ١٩٣٩)**، تونس، منشورات كلّية الآداب منوبة، ١٩٩٢، ص ١٧٨.

(١) المرجع نفسه، ص٢٢٦.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٣٩.

(٣) ابن خلدون، **المقدّمة**، تونس، ١٩٩٣، ص٤٧٠.

الصوفي، ورمي أدعياء التصوّف بالبدعة والضلالة والخروج عن السنّة. فكأنّما كان الأمر متعلّقاً بمصدر ثروة يُذَادُ عن حوضه. أمّا مصدر العطاء فهو المريد أو المتعاطف. وينبثق عن ذلك تصنيف المجتمع إلى عوامّ وخواصّ. ولخّصت هذه الذهنيّة التي سادت عند أرباب التصوّف الطرقي عبارة مأثورة عند المتأخّرين منهم وردت باللّهجة العاميّة «الطّالب (أي طلبة التصوّف) كِيفْ الذّيب (مثل الذئب): لا صوف لا حليب والعاميّ كيفْ النعجة: منها الصوف، منها الخروف، منها اللبن، منها السمن، منها اللّحم»[1].

وهكذا يستبين لنا أنّ الطّرق الصوفيّة نهضت على مدار قرون من التّاريخ الإسلامي بدور خطير. وقد وجدت في مختلف أنحاء العالم الإسلامي إطاراً ملائماً ليشتدّ عودها وتتمثّل تدريجيّاً سلطة دينيّة قويّة كان لها عظيم الأثر في أذهان النّاس، وفي شؤون اجتماعهم، وما من شكّ في أنّ دراستها على غاية من الأهميّة لأنّها تكشف لنا عن بنية المجتمع التقليدي والذهنيّة السائدة فيه والقوى المحرّكة له وطرائق تنظيمه لشؤونه والحلول التي استنبطها لمشكلاته، فضلاً عن أنّ الدراسة التاريخيّة الحضاريّة لظاهرة الإسلام الصوفي الطرقي كفيلة بالكشف عن التحوّلات الجوهريّة التي طرأت على المجتمع وطبيعة التأثير الذي مارسه التصوّف الطرقي على مدار التّاريخ الإسلامي والذي ما زالت آثاره بادية للعيان إلى أيامنا هذه.

---

(١) عبد اللّطيف الشاذلي، **التصوّف والمجتمع**، ص٢١٦.

الخاتمة

لقد حاولنا من خلال هذا العرض التأليفي لـ **إسلام المتصوّفة** أن نقدّم صورة شاملة عنه رجونا أن تكون واضحة المعالم بيّنة القسمات، وجعلنا نصب أعيننا في سائر مراحله الإبانة عن خصائصه ومميّزاته، واصلين بينها وبين السياق الحضاري الذي برزت فيه، والكشف عن المكوّنات الثقافيّة العامّة التي أسهمت في بنائه، والعوامل التي ساعدت على تطوّره وأفضت إلى تنوّعه، حتّى إنّه لَيُمْكِنُ الحديث في النهاية عن إسلام صوفي واحد ومتعدّد: واحد في منابع استلهامه ومصادر تأصيله وموارد اكتسابه للمشروعيّة. فالإسلام الصوفي مهما تنوّع نجد فيه الأسس الكبرى للإسلام: عقيدة التوحيد، وتعاليم القرآن والاقتداء بالرّسول قولاً وفعلاً. قد يتفاوت التمسّك بها في الممارسة والتطبيق، ولكنّها من ثوابت التفكير والتنظير. قد يتلوّن إسلام المتصوّفة مع الزّمن فتطغى عليه الصبغة الأخلاقيّة أو العرفانيّة أو الطرقيّة. ولكن هدفه الأسمى ظلّ على مدار التاريخ الإسلامي أن يحيا المؤمن حياة التّقى والورع. وأن يُخْلِصَ في تطبيق الإسلام في الحياة اليومية تحدوه الرغبة الجامحة في أن تشهد جوارحه كلّها التوحيد الإسلامي، فالهدف الأسمى للمتصوّفة أن يكون الإسلام معيشاً إلى الحدّ الأقصى.

ومن ثمّ كانت مرونة **إسلام المتصوّفة** في قابليته للتعدّد

والتمدّد: يضيق نطاقه أحياناً فيكون تجربة زهديّة أخلاقيّة، ويتّسع ليصبح تجربة روحيّة عرفانيّة، يتوغل في الفردية حيناً، ويتّسع مجاله ليشمل مجتمعات بأسرها، يتّجه إلى اللّه في عليائه ويعتزل النّاس ودنياهم، ثم يلتفت إليهم فينغمس في همومهم ويحلّ مشاكلهم ويلبّي رغائبهم ويرعى مصالحهم ويدبّر شؤون اجتماعهم ويمارس سلطانه عليهم.

إنّ قابليّته للتعدّد تجعله ينفتح على اختصاصات مختلفة وميول متنوعة وأوساط متباينة. ولعلّ من أبرز من تفطّن إلى هذه الخصوصيّة فيه أحمد بن أحمد الفاسي زرّوق (ت٨٩٩هـ/ ١٤٩٣م) حيث يقول في نصّ مهمّ يدعم ما ذهبنا إليه: «فللعاميّ تصوّف حوته كتب المحاسبي ومن نحا نحوه. وللفقيه تصوّف رامه ابن الحاج في **مدخله**، وللمحدّث تصوّف حام حوله ابن العربي في **سراجه**، وللعابد تصوّف دار عليه الغزالي في **منهاجه**، وللمتريّض تصوّف نبّه عليه القشيري في **رسالته**، وللناسك تصوّف حواه **القوت** و**الإحياء**، وللحكيم تصوّف أدخله الحاتمي في كتبه، وللمنطقي تصوّف نحا إليه ابن سبعين في تآليفه، وللطبائعي تصوّف جاء به البوني في **أسراره**، وللأصولي تصوّف قام الشاذلي بتحقيقه. فليعتبر كلّ بأصله من محلّه»[1].

ولعلّ سمة الوحدة والتعدّد أجلى ما تكون في الأدب الصوفي في كلّ اللغات الإسلاميّة. فما أشبهه بالبحر المحيط تعلوه الأمواج

(١) أحمد الفاسي زرّوق، **كتاب الإعانة**، تحقيق: علي فهمي خشيم، طرابلس - تونس، ١٩٧٩، ص ص٢٢ - ٢٣. وقد ورد بنصّه في كتابه: **قواعد التصوّف**، ص٣٧.

تمضي في اتّجاهات مختلفة وبأشكال متعدّدة ولكنّها تعود إلى مصدرها الأصلي الذي تنشأ فيه وتخرج منه. وما زال في هذا الأدب ما يغري بالغوص فيه دراسةً وتدبّراً واستلهاماً.

المصادر والمراجع(*)

I ـ المصادر

- الأصبهاني (أبو نعيم)، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، بيروت، ١٩٦٧.
- ابن الأهدل (الحسين بن عبد الرحمن)، **كشف الغطاء عن حقائق التوحيد وعقائد الموحّدين وذكر الأئمّة الأشعريّين ومن خالفهم من المبتدعين وبيان حال ابن عربي وأتباعه المارقين**، تقديم: أحمد بكير محمود، د.ن.م، د.ت.
- الباقلاني (محمد بن الطيب)، **كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات**، ط. الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، بيروت، ١٩٥٨.
- الترمذي (الحكيم)، **ختم الأولياء**، تحقيق: عثمان يحيى، بيروت، ١٩٦٥.
- ابن تيمية (تقي الدين)، «قاعدة في المعجزات» في: **مجموع الرسائل والمسائل**، القاهرة، ١٣٤٩هـ.
- الجرجاني (علي بن محمد الشريف)، **التعريفات**، بيروت، ١٩٩١.
- الجيلاني (عبد القادر)، **الغنية لطالبي طريق الحق**، القاهرة، ١٩٥٦.
- نفسه، **الفتح الربّاني**، بيروت، ١٩٩٨.
- نفسه، **الديوان**، تحقيق: يوسف زيدان، بيروت، ١٩٩٨.
- نفسه، **سرّ الأسرار**، ط٣، دمشق، ١٩٩٤.

(*) مرتّبة ترتيباً ألفبائياً من دون اعتبار: "ابن" أو "أبو" أو "ال" التعريف.

- الحلاج (الحسين بن منصور)، **ديوان الحلاج**، نشرة ماسينيون Massignon، في: *Journal Asiatique*, Tome CCXV - III, Paris, Janvier - Mars, 1931.
- نفسه، **كتاب الطواسين**، نشرة ماسينيون، باريس ١٩١٣.
- ابن خلدون (عبد الرحمن)، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، تحقيق: أبي يعرب المرزوقي، تونس - ليبيا، ١٩٩١.
- نفسه، **المقدّمة**، تونس، ١٩٩٣.
- زرّوق (أحمد الفاسي)، **كتاب الإعانة**، تحقيق: علي فهمي خشيم، طرابلس - تونس، ١٩٧٩.
- نفسه، **قواعد التصوّف**، حقّقه وقدّم له: عثمان الحويمدي، ط.١، تونس، ١٩٨٧.
- نفسه، **عدّة المريد الصادق**، تحقيق: إدريس عزّوزي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة بالمغرب الأقصى، ١٩٩٨.
- السلمي (أبو عبد الرحمن)، **طبقات الصوفية**، تحقيق ج. بيدرسون J. Pederson، ليدن، بريل، ١٩٦٠.
- السهروردي (أبو نجيب)، **أدب المريدين**، القاهرة، د.ت.
- السهروردي (عبد القاهر)، **عوارف المعارف**، بيروت، ١٩٦٦.
- الشعراني (عبد الوهاب)، **الأنوار القدسيّة في معرفة قواعد الصوفية**، تحقيق: طه عبد الباقي سرور والسيّد محمّد عيد الشافعي، بيروت، ١٩٨٨.
- نفسه، **الطبقات الكبرى المسمّاة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار**، القاهرة، د.ت.
- الطوسي (أبو نصر السراج)، **اللمع**، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد القادر، القاهرة، ١٩٦٠.
- ابن عربي (محيي الدّين)، **الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل الطريق من الشروط**، القاهرة، د.ت.

- نفسه، رسالة «لا يعوّل عليه»، ضمن: **رسائل ابن عربي**، بيروت ١٩٦٧.
- نفسه، «الرسالة المشهديّة»، ضمن: **تاج الرسائل ومنهاج الوسائل**، نشر محيي الدين الكردي، مصر، ١٣٢٨هـ.
- نفسه، «كتاب التراجم»، ضمن: **رسائل ابن عربي**.
- نفسه، **فصوص الحكم**، تقديم: أبي العلاء عفيفي، بيروت، ١٩٨٠.
- نفسه، **الفتوحات المكّية**، بيروت، ١٩٩٤.
- نفسه، **كتاب المسائل**، ضمن: رسائل ابن عربي.
- نفسه، **مواقع النجوم ومطالع أهلّة الأسرار والعلوم**، القاهرة، ١٩٠٧.
- الغزالي (أبو حامد)، **إحياء علوم الدين**، بيروت، د.ت.
- نفسه، **المنقذ من الضلال**، تحقيق: سميح دغيم، بيروت، ١٩٩٣.
- القاشاني (عبد الرزاق)، **اصطلاحات الصوفيّة**، القاهرة، ١٩٨١.
- القشيري (عبد الكريم)، **الرسالة القشيريّة في علم التصوّف**، تحقيق: معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، بيروت، ١٩٩٠.
- ابن قيّم الجوزيّة، **مدارج السالكين**، تحقيق: محمود حامد الفقي، بيروت، ١٩٧٢.
- الكلاباذي (أبو بكر)، **التعرّف لمذهب أهل التصوف**، بيروت، ١٩٩٣.
- مؤلّف مجهول، **مناقب السيدة الجليلة العارفة بالله السيدة عائشة المنوبية**، مخطوط رقم ٨٩٠٦، دار الكتب الوطنيّة بتونس.
- المحاسبي (الحارث)، **الرعاية لحقوق الله**، القاهرة، د.ت.
- المكي (أبو طالب)، **قوت القلوب في معاملة المحبوب**، بيروت، ٢٠٠٣.
- الهجويري، **كشف المحجوب**، تعريب: سعاد عبد الهادي قنديل، بيروت، ١٩٨٠.
- الهروي (أبو إسماعيل)، **منازل السائرين إلى الحق المبين**، تحقيق: عبد الحفيظ منصور، تونس، ١٩٨٩.

II ـ المراجع

١ ـ العربية:

- إبراهيم (زكي)، **السلفيّة المعاصرة إلى أين؟ ومن هم أهل السنّة؟**، القاهرة، ١٩٨٦.
- أبو زيد (نصر حامد)، **فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي**، الدار البيضاء ـ بيروت، ١٩٩٠.
- نفسه، **هكذا تكلّم ابن عربي**، بيروت ـ الدار البيضاء، ٢٠٠٤.
- الأخضر (لطيفة)، **الإسلام الطرقي، دراسة في موقعه من المجتمع ومن القضيّة الوطنية**، تونس، ١٩٩٣.
- إقبال (محمد)، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، القاهرة، ١٩٥٥.
- بدوي (عبد الرحمن)، **شطحات الصوفية**، ط٢، الكويت، ١٩٧٦.
- نفسه، **شهيدة العشق الإلهي: رابعة العدويّة**، القاهرة، د.ت.
- نفسه، **شخصيات قلقة في الإسلام**، القاهرة، ١٩٤٦.
- بسيوني (إبراهيم)، **نشأة التصوّف الإسلامي**، القاهرة، د.ت.
- بن الطيب (محمد)، **وحدة الوجود في التصوّف الإسلامي**، رسالة دكتوراه مرقونة، تونس، كلّية الآداب، جامعة منّوبة، ٢٠٠٣.
- بن عامر (توفيق)، **دراسات في الزهد والتصوّف**، ليبيا ـ تونس، ١٩٨١.
- نفسه، «مواقف الفقهاء من الصوفية في الفكر الإسلامي»، مقال منشور في: **حوليات الجامعة التونسية**، عدد ٣٩، ١٩٩٥.
- بن يوسف (زهير)، **الصوفية بإفريقيّة من خلال المدونة المنقبية**، رسالة دكتوراه مرقونة، كلية الآداب منوبة، تونس، ١٩٩٩.
- التفتازاني (أبو الوفا)، «الطريقة الأكبريّة»، ضمن: **الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي**، القاهرة، ١٩٦٩، ص ص٢٩٥ ـ ٣٥٣.

- نفسه، **مدخل إلى التصوّف الإسلامي**، ط٣، القاهرة، ١٩٨٣.
- الجزار (محمود أحمد)، **الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي**، القاهرة، ١٩٩١.
- حجّي (مصطفى)، **الزاوية الدلائيّة**، الرّباط، ١٩٦٤.
- الحكيم (سعاد)، **المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة**، ط.١، بيروت، ١٩٨١.
- نفسه، **ابن عربي ومولد لغة جديدة**، ط١، بيروت، ١٩٩١.
- حلمي (محمد مصطفى)، **الحياة الروحية في الإسلام**، القاهرة ١٩٧٠.
- نفسه، **ابن الفارض والحب الإلهي**، ط٢، القاهرة، د.ت.
- الحلو (عبدو)، مقال: «إشراقيّة»، في: **الموسوعة الفلسفيّة العربيّة**، بيروت، ١٩٨٨، القسم الأوّل، المجلد الثاني، ص ص ١١٦ ـ ١١٨.
- الشاذلي (عبد اللطيف)، **التصوّف والمجتمع، نماذج من القرن ١٠هـ**، منشورات جامعة الحسن الثاني، ١٩٨٩.
- الشرقاوي (حسن)، **أصول التصوّف الإسلاميّ**، الإسكندريّة (مصر)، ١٩٩١.
- شوفالييه (جان)، **التصوّف والمتصوّفة**، تعريب: عبد القادر قنيني، بيروت ـ الدار البيضاء، ١٩٩٩.
- شغموم (الميلودي)، **المتخيّل والقدسي في التصوّف الإسلامي: الحكاية والبركة**، مكناس (المغرب)، ١٩٩١.
- شيمل (آن ماري)، «المرأة في التصوّف»، مقال منشور في مجلّة: **فكر وفنّ**، العدد ٢٠، ١٩٧٢.
- صالح (محمد عثمان)، «التصوّف ودوره في نشر الإسلام في إفريقيا مع إشارة خاصّة لأساليب الصوفيّة في نشر الإسلام في السودان»، ضمن: **أعمال ملتقى التصوّف الإسلامي العالمي**، طرابلس ـ ليبيا، ١٩٩٥.
- طعيمة (صابر)، **الصوفية معتقداً ومسلكاً**، الرياض، د.ت،

- عامري (نيللي سلامة)، **الولاية والمجتمع**، منشورات كلية الآداب، جامعة منوبة، تونس، ٢٠٠١.
- عبد الرازق (مصطفى)، وماسنيون (لويس)، **الإسلام والتصوّف**، القاهرة، ١٩٧٩.
- العجيلي (التليلي)، **الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسيّة (١٨٨١ ـ ١٩٣٩)**، تونس، منشورات كلّية الآداب منّوبة، ١٩٩٢.
- عفيفي (أبو العلا)، **التصوّف: الثورة الروحيّة في الإسلام**، ط١، القاهرة، ١٩٦٣.
- نفسه، **الملامتية والصوفية وأهل الفتوة**، القاهرة، ١٩٤٥.
- نفسه، «الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي»، ضمن: **الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي**، القاهرة، ١٩٦٩.
- نفسه، «ابن عربي في دراساتي»، ضمن: **الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي**، القاهرة، ١٩٦٣.
- عمار (علي)، **أبو الحسن الشاذلي**، القاهرة ١٩٥٢.
- عمران (كمال)، «الزاوية ظاهرة ثقافيّة»، ضمن: **ظواهر حضاريّة في تونس القرن العشرين**، بإشراف: عبد المجيد الشرفي، تونس، منشورات كليّة الآداب منوبة، ١٩٩٦.
- عيسى (لطفي)، **أخبار المناقب: في المعجزة والكرامة والتاريخ**، تونس، ١٩٩٣.
- عيسى (عبد القادر)، **حقائق التصوّف**، ط.٥، دمشق، ١٩٩٣.
- العيني (محمد علي) وسيمور منير (ف.ج.)، **عبد القادر الجيلاني شيخ كبير من صلحاء الإسلام**، تعريب: محمد حجّي ومحمد الأخضر، الدار البيضاء، ١٩٩٣.
- غني (قاسم)، **تاريخ التصوف في الإسلام**، تعريب: صادق نشأت، مراجعة: أحمد ناجي القيسي ومحمد مصطفى حلمي، القاهرة، ١٩٧٠.

- فتّاح (عرفان عبد الحميد)، **نشأة الفلسفة الصوفيّة وتطوّرها**، ط١، بيروت، ١٩٩٣.
- فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، استانبول - تونس، ١٩٨٧.
- مبارك (زكي)، **التصوّف الإسلامي في الأدب والأخلاق**، بيروت، د.ت.
- مغنية (محمد جواد)، **نظرات في التصوّف والكرامات**، بيروت، د.ت.
- مكارم (سامي)، **عاشقات اللّه**، بيروت، ١٩٩٧.
- المكشر (نورالدين)، **الولاية في التراث الصوفي**، رسالة دكتوراه مرقونة، كلية الآداب منوبة ٢٠٠٢.
- الندوي (عبد الباري)، **بين التصوّف والحياة**، ط١، دمشق، ١٩٦٣.
- النشار (علي سامي) ، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج٣، الزهد والتصوّف في القرنين الأوّل والثاني الهجريّين، ط٧، القاهرة، ١٩٧٨.
- نيكلسون (رينولد)، «التصوف»، ضمن كتاب: **تراث الإسلام**، بيروت، ١٩٧٢.
- نفسه، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، تعريب: أبي العلا عفيفي، القاهرة، ١٩٥٦.
- نفسه، **الصوفيّة في الإسلام**، تعريب: نور الدين شريبة، ط.٢، القاهرة، ٢٠٠٢.
- الوكيل (عبد الرحمن)، **هذه هي الصوفية**، بيروت، ١٩٨٤.

٢ ـ الأعجمية:

- Abd al - Gawad G., *La modernité anti - traditionnelle: Une fausse hypothèse à propos des confréries*, Dossier du CEDEJ, le Caire, 1991.

- Abdelkaderī A., *The Life, Personality and Writing of al Junayd*, London, 1962.
- Ansārī A., «Shaikh Ahmad Sirhindi on wahdat al wujūd and wahdat al - shuhūd», in: *Studies in Islam*, vol. 17, nº 4, 1980. pp. 183 - 191.
- Algar H., «Political Aspects of Naqshabandi History», in: *Actes du colloque Naqshbandis, cheminement et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, Istambul - Paris, 1990.
- Almore G., «Sadr al - Dīn al - Qūnawī's Personal Study», in: *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 56, nº 3, July, 1997. pp. 161 - 181.
- Amri N. et L., *Les femmes soufies ou la passion de Dieu*, éd. Dangle, (France), 1992.
- Anawati G. et Gardet L., *Mystique musulmane: Aspects et tendances expérience et technique*, Paris, 1961.
- Anawati G., «La doctrine de l'Homme Parfait (al - Insān al - Kārmil d'après Abd Al - Karīm al - Jīlī)», in: *MIDEO*, vol. 22, 1995. pp. 57 - 72.
- Ali Shah O., *Un apprentissage au soufisme*, Paris, 2001.
- Avens R., «Prophetic philosophy of Ibn ᶜArabī», in: *Hamdard Islamicus*, vol. IX, nº 4, Winter, 1986, pp. 3 - 23.
- Bakri A., *ᶜAbd al Ganī al - Nābulusī: œuvre, vie et doctrine*, Thèse d'Etat dactylographiée, Université de Paris I, Panthéon Sorbonne, Paris, 1985.
- Baldick J., *Mystical Islam*, London - New York, 1989.
- Bannerth E., «La Rifā ᶜiyya en Egypte», in: *MIDEO*, X, 1970.
- Idem, «La khalwatiyya en Egypte», in: *MIDEO*, VIII, pp. 1 - 74.
- Bentonnès K., *Le soufisme cœur de l'Islam*, Paris, 1996.
- Berque A., *La revue Africaine*, Alger, 1936.
- Bin Stapa Z., «Muslim Theology and Sufism, A General Survey of Relation and Reaction in the History of Islamic thought», in:

Hamdard Islamicus, vol. XIV nº 3, Autumn, 1991, pp. 49 - 70.
- Blackburn J. R., Art. «Mahmūd Shabistarī, in: EI_2, Tome VI, pp. 70 - 71.
- Bonaud C., *L'Imam Khomeyni, un gnostique méconnu de XXè siècle*, Paris, 1997.
- Idem, *Le Soufisme et la spiritualité islamique*, Paris, 1991.
- Bowering G., Art. «Sahl Tustarī», in: EI_2, Tome VIII, pp. 869 - 871.
- Burckhardt T., *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Paris, 1969.
- Cartigny J., *Cheikh Al - alawi, Documents et témoignages*, Paris, 1984.
- Caspar R., «Rābiᶜā et le pur amour de Dieu», in: *IBLA*, nº 121, 1968 - 1, pp. 71 - 95.
- Chabbi J., «Abd al - Kader al - Jīlanī: Personnage historique», in: *Studia Islamica*, vol. XXXVIII, 1973, pp. 75 - 106
- Chevalier J., *Le soufisme ou l'ivresse de Dieu dans la tradition de l'Islam*, Paris, 1974.
- Chih R., *Le soufisme au quotidien, Confréries d'Egypte au XXè siècle*, Paris, 2000.
- Idem, «Zāwia, Sāha et Rawda: Développement et rôle de quelque institutions soufies en Egypte», in: *Ann. Isl.* vol. 31 (1997), pp. 49 - 60.
- Chittick W., *Soufism: A Short Introduction*, Oxford, 2000
- Idem, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al - ᶜArabī's Metaphysics of Imagination*, New York, 1989.
- Idem, *Imaginal Worlds: Ibn ᶜArabī and the Problem of Religious Diversity*, New York, 1994.
- Chodkiewicz M., «Le modèle prophétique de la sainteté en Islam», in: *société et cultures musulmanes*. Les cahiers de la recherche, lettre d'information de l'AFEMAM nº 10, 1996, pp. 505 - 518.

- Idem, «Remarques sur la diffusion de l'enseignement d'Ibn Arabi», in: *Mode de transmission de la culture religieuse en Islam*, le Caire, IFAO, 1993, pp. 201 - 225
- Idem, *La sainteté féminine dans l'hagiographie islamique: Saints orientaux*, Paris 1995.
- Idem, *Un océan sans ravage: Ibn ʿArabī: Le livre et la loi*, Paris, 1992.
- Idem, *Le seau des saints, prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn ʿArabī*, Paris, 1986.
- Corbin H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, 2ème éd., Paris, 1993.
- Idem, *Le paradoxe de Monothéisme*, Paris, 1981.
- Idem, *En Islam iranien*, Tome II, Paris, 1977.
- Cornelle V. J., *The Way of Abu Madyan*, Cambridge 1996.
- Dakhlia J., «De la sainteté universelle au modèle "Maraboutique", Hagiographie et Parenté dans une société maghrébine», in: *Mode de transmission de la culture religieux en Islam*, Travaux publiés sous la direction de Hassan El - Boudrari, Le Caire, IFAO, 1993, pp. 181 - 198.
- Darqawi A., *Lettre d'un maître soufi*, présentée et traduite, par: T. Burckhardt, Milan, 1978.
- Deladrière R., *Junayd, Enseignement spirituel. Traités, Lettres, oraisons et sentences*, Paris, 1983.
- Idem, *Ibn ʿArabī, La profession de foi*, Paris, 1985.
- Idem, «Abū Yazīd al - Bistāmī et son enseignement spirituel», in: *Arabica*, Tome XXIV, 1967, pp. 76 - 89.
- Demersman A., *Nouveau regard sur la vie spirituelle d'ʿAbd al - Qādir al - Jīlanī et sa tradition*, Paris, 1988.
- Dermengham E., *Les cultes des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, 1954.
- During J., *Islam, Le combat mystique*, Paris, 1975.
- Elias J., «Female and Feminin in Islamic mysticism», in: *The*

Muslim World, vol. LXXVIII, nº 3 - 4, July - October, 1988, pp.209 - 224.
- Ernest C. W., *Words of Extasy in Sufism*, New York, 1985.
- Etienne B., *Abdel Kader*, Paris, 1994.
- Faure A., Art. «Ibn Sabᶜīn», in: EI_2, Tome III, pp. 945 - 946.
- Fernandes L., «The Zāwiya in Cairo», in: *Ann. Isl*, XVIII, 1982, pp. 116 - 121
- Idem, *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khanqah*, Berlin, 1988.
- Gardet L., «Expérience et Gnose chez Ibn ᶜArabī», in: *Memorial Ibn Àrabī*, le Caire, 1969, pp. 271 - 290.
- Gilsenan M., *Recognizing Islam, Religion and Society in the Modern Arab World*, London, 1993.
- Gril D., Art. «Muhammad», in: *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, Paris, 1998, pp. 869 - 871.
- Halm H., Art. «Kushayrī», in: EI^2, Tome V, pp. 530 - 531.
- Hampalé Ba A., *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le Sage de Bandiagara*, Paris, 1980.
- Honeau D., *Vie et enseignement du Cheikh Amadou Bamba, Beyrouth*, 1998.
- Jaouen C.M., *Al - Sayyid Al - Badawī: Un grand saint de l'Islam Egyptien*, Le Caire, IFAO, 1994.
- Idem, «Tombeau, Mosquée et Zāwia: La polarité des lieux saints musulmans», in: *Lieux sacrés, Lieux de culte, sanctuaire*, Ecole Française de Rome, 2000.
- Jeoffroy E., «La mort du saint en Islam», in: *Revue de l'histoire des religions*, nº 215, 1998, pp. 17 - 34.
- Idem, Art. «Tarīka», in EI_2, Tome X.
- Idem, *Initiation au soufisme*, Paris, 2003.
- Idem, *Jihād et contemplation: Vie et enseignement d'un sufi au temps des croisades*, Paris, 2002.
- Idem, *Le soufisme en Egypte et en Syrie sous les dernières Ma-*

melouks et les premiers Ottomans: orientation spirituelle et enjeux culturels, Damas, 1995.
- Karrar A. S., *The Sufi Brothers of the Sudan*, London, 1992.
- Kinberg L., «What is meant by zuhd ?», in: *Studia Islamica*, n° 61, 1985, pp. 27 - 44.
- Knysh A., *Islamic Mysticism*, Leyde, 2000.
- L'hopital J. Y., «L'homme en face de Dieu selon Abd al - Razzāk al - Qāšānī», in: *Studia Islamica*, LIII, 1981.
- Lewishon L., *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, London - New York, 1992.
- Martin B. G., «A short history of the Khalwati order of Dervishes», in: *Scolars and Soufis*, Recueil d'articles édités par N. Keddie, Los - Angeles, 1972, pp. 275 - 305.
- Massignon L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1954.
- Idem, *La passion de Husayn Ibn Mansūr Hallāj, Martyr Mystique de l'Islam*, Paris, 1975.
- Meir F., «La voie mystique», in: *L'Islam d'hier et aujourd'hui*, sous la direction de: B. Lewis, Paris - Bruxelle, 1981, pp. 136 - 167.
- Meyrovitsh E., *Mystique et poésie en Islam: Djalalud - Dīn Roumī et l'ordre des derviches tourneurs*, Belgique, 1972.
- Melchert Ch., «The Transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century C. E», in: *Studia Islamica*, n° 83, 1996, pp. 51 - 70.
- Michon J. L., *Le soufi Marocain Ahmed Ibn ᶜAjība et son miᶜrāj: Glosserie de la mystique musulmane*, Paris, 1973.
- Idem, Art. «Ibn ᶜAjība», in: EI_2, Tome III, pp. 718 - 719.
- Miras M., *La méthode spirituelle d'un maître du soufisme Iranien: Nūr ᶜAlī Shāh*, Paris, 1973.
- Mokri M., «La mystique musulmane», in: *Encyclopédia des mystiques*, Paris, 1977, Tome II, pp. 453 - 527.

- Molé M., «Les Kubrawiya entre sunnisme et shi' isme», in: *R. E. I*, 1961, pp. 61 - 142.
- Mortazavi D., «Le soufisme», in: *Islam: civilisation et société*, Monaco, 1991.
- Muhammad M., *Les étapes mystiques du shaykh Abou Said*, Paris, 1979.
- Nicholson A., *The Mathnawī of Jalā l ad. dīn Rūmī*, Luzac - Londre, 1925 - 1937.
- Nwiya P., Art. «Kalābâdī, in : *EI*$_2$, Tome IV, p. 488.
- Popovic A. et Veinstein G., (sous la direction), *Les voies d'Al-lah: les ordres mystiques dans l'Islam d'origines à aujourd'hui*, Paris, 1996.
- Ruspoli S., «Réflexions sur la vie spirituelle des Naqshbandis», in: *Naqshbandis, cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, Istambul - Paris, 1980, pp. 95 - 107.
- Schaya L., *La doctrine soufique de l'Unité*, Paris, 1962.
- Schimmel A., *L'incendie de l'âme, l'aventure spirituelle de Rūmī*, Paris, 1998.
- Idem, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Traduit de l'anglais et de l'allemand par: Albert Von Hoa, Paris, 1996.
- Sérouya H. *Le mysticisme*, collection: que sais - je? Paris, 1956.
- Smith M., Art. «Rābi^{c}a al ^{c}Adawiyya», in: *EI*^{2}, Tome VII, pp. 367 - 369.
- Triaud J.L. et Robinson D., *La Tijaniyya, une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, 2000.
- Triaud T. L., *La légende noire de la Sanusyya, une confrérie musulmane saharienne sous le regard Français*, Paris, 1995.
- Trimingham J. S, *The sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971.
- Valiuddin M., «Cleasing of the Heart, The Sufi Approach», in: *Studies in Islam*, vol. VII, January, 1970, pp. 29 - 61.
- Idem, «Love in its Essence: The Sufi Approach», in: *Studies in*

Islam, vol. III, nº 1, January, 1966, pp. 19 - 46. and pp. 81 - 110.
- Veinstein G., «Les confréries», in: *Islam: civilisation et société*, Monaco, 1991.
- Weischer B. M., Art. «Kirmānī, in: *EI₂*, Tome V, pp. 163 - 164.
- Yahia O., *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn ʿArabī*, 2 vol. Damas, 1964.
- Zarcone T., «Le Brame du saint de la Prouesse du chamane au miracle du sufi», in: *Miracle et Karāma: Hagiographies médievales comparées*, Paris, 2000, p. 416.

فهرس الموضوعات

مطبعة دار الكتب ـ منطقة بئر حسن ـ بناية البارادايز ٠١/٨٥٣٧٥٣

edots

٢٠٠٠/٠٧/١٤٣١

إسلام المتصوّفة

□ «من صميم الإسلام الواحد، عقيدة وعبادة وشريعة، انبثق "الإسلام الصوفي"، وهو إسلام يصطبغ بصبغة صوفية ظاهرة تميّزه، فهماً وتصوراً وتطبيقاً واعتقاداً وتعبّداً وسلوكاً، عن إسلام آخر متعدّد تولّد عن الديانة الواحدة. . . غير أن هذا لا يعني أننا أمام ديانة جديدة وملّة مستحدثة مباينة للإسلام خارجة عن أصوله وقواعده، وإنما يعني أننا نروم استكشاف خصائص هذه الرؤية الصوفية للإسلام ومظاهر اجتهاد أصحابها نظرياً وعملياً في جعل الإسلام "ديناً صوفياً". . .».

□ «كتابنا هذا عبارة عن صورة تأليفية عامة عن "إسلام المتصوفة"، سعينا قدر الإمكان إلى أن تراعي ضرورات الإيجاز من غير إخلال والتحليل من غير إملال، وإحكام الوصل بين "إسلام المتصوفة" وسياقاته التاريخية باعتباره نتاجاً بشرياً ونشاطاً إنسانياً مهما تلوّن بالصبغة الروحية وزعم أهلوه أنهم لا يصدرون فيه إلاّ عن كشف إلهي وإلقاء روحاني وإلهام ربّاني. فهو يبقى محكوماً بملابسات السياسة وظروف الاجتماع، لا يتعالى عن أوضاعه العمرانية ولا ينقطع عن أصوله الثقافية. إنه ليس نتاج أذواق ومواجيد فحسب، بل هو ثمرة عقول وتجاريب اشتركت في إبداعها القوة المفكّرة مثلما ساهمت في صوغها القوّة المتخيّلة. . .».

المؤلّف

ISBN 9953-456-54-2

دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت